2018 143

Toplum ve Bilim

MARJİNALLİK, AZLIK VE DİRENİŞ

Orta üst sınıf laik ve muhafazakârların babalık deneyimleri	*F. U. Beşpınar - L. Z. Beşpınar*
Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü	*Yasemin Antik*
Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken...	*Gülsüm Depeli*
Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş	*Onur Bilginer*
Ötekileştirme mekanizmasının kuruluşu; marjinallik ve azlık	*Erhan Özşeker*
Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı	*Özgür Soysal*
Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri	*Yurdagül Bezirgan Arar*
Doğanın metalaştırılması	*Aykut Çoban*

Toplum ve Bilim

SAYI 143 • 2018

Toplum ve Bilim
Bu sayıda... 3

Fatma Umut Beşpınar - L. Zeynep Beşpınar
Türkiye'de orta üst sınıf laik ve muhafazakâr kimliklerin babalık deneyimleri üzerinden irdelenmesi: Benzerlikler, farklılıklar, önyargılar ve mesafeler 5

Yasemin Antik
Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü 43

Gülsüm Depeli
Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken... 71

Onur Bilginer
Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş 93

Erhan Özşeker
Ötekileştirme mekanizmasının kurulumunda marjinallik ve azlık 125

Özgür Soysal
Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı: Konsensüsün metafizik-sonrası temelleri 139

Yurdagül Bezirgan Arar
Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri: Muhafazakâr basının Gezi Parkı haberlerindeki komplo söylemi üzerine bir analiz 174

Aykut Çoban
Doğanın metalaştırılması 209

KİTAP ELEŞTİRİSİ

Kaner Atakan Türker
Parçalı Coğrafyaların Yekpare Anlatıları 243

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 247

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: Burak Ciritçi

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Nilgün Toker
Yüksel Taşkın

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız
Polat S. Alpman
Seda Altuğ
Eylem Ümit
Asena Günal
Burak Onaran
Serdar Şengül
Serdar Tekin
Ömer Turan
Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar
Sociological Abstracts indeksinde
yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Dünyanın pek çok yerinde demokrasi gündeminin basit bir çoğunlukçu/matematiksel hesaba kilitlendiği bir dönemden geçiliyor. Bu dönemin hiç şüphesiz demokrasinin ufkunu daraltan kısa vadeli sonuçlarını gözlemlemek mümkün. Bunlardan en önemlisinin hakların ve özgürlüklerin meşruluk kaynağındaki bir "eksen kayma"sı olduğu söylenebilir. Hak olanın, hak edilenin ve hatta "adalet"in evrensel norm ve değerlerden değil de, sayıca üstün olandan kaynaklandığı bir nicelik fetişizminin kıyısındayız. *Toplum ve Bilim*, bu sayısında, az olanla, azlıkla, marjinalle, kıyıda köşede kalanla çerçevesini çizmeyi deniyor, kilitlenen gündemi yeniden düşünmeye/açmaya davet ediyor.

Fatma Umut Beşpınar ve Zeynep Beşpınar, Türkiye'de orta üst sınıfları babalık deneyimleri üzerinden tartışıyor. "Laik" ve "muhafazakâr" olarak tanımladıkları babaların arasında ne tür benzerlikler ve farklılıklar olduğunu ve benzerliklerin/farklılıkların motivasyonlarının nereden kaynaklandığını anlamaya çalışıyor. Yasemin Antik, derinlemesine görüşme yaptığı dört kadının hikâyesine odaklanarak "maduniyet" meselesini tartışmaya açarken, ayrıca madunun özne konumu hakkında düşünme fırsatı sunuyor. Gülsüm Depeli, belgesel yönetmeni Claude Lanzmann'ın *Shoah* filminde benimsediği imgeye dönük olumsuzlamayı Godard ve Didi-Huberman polemiğiyle besleyerek imge ve arşivin yanında saf tutuyor. Tartışmaya "bakış" kavramıyla katkı sunmayı amaçlayan makalede, etik-politik sorumlulukla biçimlenen bir "bakış"ın olanaklılığı önemli bir yer tutuyor. Onur Bilginer, çalışmasında, siyasal itaatsizliğe dair bir dizi soruya yanıt arıyor. Bunu yaparken direnme hakkı, direniş ve siyasal direniş kavramlarıyla iş görüyor ve bir direnişi "siyasal" kılan boyutu ortaya koymayı deniyor. Erhan Özşeker "Ötekileştirme mekanizmasının kurulumunda marjinallik ve azlık" adlı makalesinde marjinalize etme tekniklerini araştırıyor ve ötekileştirme mekanizmasında "ayırt etme, sınır çizme, damga-

lama" gibi yöntemlerin nasıl çalıştığını analiz ediyor. Azlığın, az olmanın ötekileştirme mekanizmasının içerisindeki konumunu irdeliyor. Özgür Soysal, çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulması hususunda Habermas üzerinden ve Habermas'ı tartışarak kuramsal bir katkı sunmayı amaçlıyor. Habermas'ın bu konudaki görüşlerini eleştirel bir okumaya tabi tutuyor. Yurdagül Bezirgan Arar, komplo zihniyeti ve komplo söylemine odaklandığı çalışmasında, Gezi eylemleri sırasında "muhafazakar basın"ın dilsel stratejilerini inceliyor. Komplo zihniyetinin berisindeki gayrimeşrulaştırma çabasının dilsel ikna strajilerini ayrıntılı bir biçimde ele alıyor. Aykut Çoban, doğanın metalaştırılma sürecine ışık tuttuğu çalışmasında, AKP döneminde tohum ve maden örnekleri üzerinden metalaştırma pratiklerini inceliyor. Tartışmaya meta kavramlaştırmasının yanında, iki boyuttan –devletin rolü ve toplumsal mücadeleler– mercek tutarak günümüzde doğanın nasıl korunabileceğine dair öngörülerde bulunuyor. Son olarak Kaner Atakan Türker "Kitap Eleştirisi" bölümünde, *Türkiye Dünyanın Neresinde?: Hayali Coğrafyalar, Çarpışan Anlatılar* adlı eseri eleştirel bir gözle kavramayı deniyor. Bu kavrayış, okurları, coğrafya disiplinine ve daha da önemlisi coğrafyaya dair "dar" ve "sınırlı" bir bakışa ilişkin yeniden düşünmeye ve karşı anlatılar üretmeye davet ediyor.

AYBARS YANIK

Türkiye'de orta üst sınıf laik ve muhafazakâr kimliklerin babalık deneyimleri üzerinden irdelenmesi: Benzerlikler, farklılıklar, önyargılar ve mesafeler

Fatma Umut Beşpınar – L. Zeynep Beşpınar***

Özet: Bu çalışma, Türkiye'de kendini laik/seküler ve muhafazakâr olarak tanımlayan orta üst sınıftan babaların babalık deneyimlerini incelemektedir. Saha çalışmasına dayanan çalışma, bu iki gruptan profesyonel meslek sahibi erkeklerin babalarıyla olan ilişkileri, babalığa yükledikleri anlamlar ve babalık pratiklerine odaklanmaktadır. Çalışmada, İstanbul ve Ankara'da derinlemesine mülakatlar yoluyla toplanan veri, erkeklik literatüründe özellikle babalık üzerine tartışmalar ve aynı zamanda seküler/laik ve muhafazakâr değer, kimlik ve yaşam biçimlerine ilişkin literatür üzerinden değerlendirilmektedir. Babalık pratiklerinde benimsenen değerlerin ve bu deneyimlere ilişkin algıların, seküler ve muhafazakâr erkekler için ne tür benzerlik ve farklılıklar taşıdığı tartışılmaktadır. Her iki grubun babalık deneyimlerine odaklanan çalışmada, babaların toplumsal cinsiyet rolleri, ebeveynlik pratikleri ve yaşam tarzlarına ilişkin değerlendirmelerinin nasıl birbiriyle etkileşerek şekillendiği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca, çalışma bu iki grubun bazı benzerliklere rağmen, önyargılar nedeniyle birbirlerinden nasıl mesafelendiklerine de ışık tutmaktadır.

Anahtar sözcükler: Babalık, laik/seküler kimlik, muhafazakâr kimlik, orta üst sınıf, Türkiye.

Giriş

Babalığa ilişkin kurgu, kimlik ve deneyimlerin ekonomik, toplumsal ve siyasi değişimler doğrultusundaki dönüşümü, Batı yazınında 1980'lerden beri ciddi olarak mercek altına alınmıştır. Toplumsal cinsiyet, erkeklik ve aile çalışan sosyal bilimcilerin babalık deneyiminin dönüşümüne ilişkin teorik ve ampirik çalışmaları, babalık yazınında önemli tartışmalara yol açmaktadır (Pleck, 1987; LaRossa, 1988; Ambert, 1994; Coltrane, 1995; Palkovitz, 1996; Doherty vd.

(*) Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

(**) Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1998; Lazar, 2000; Chen ve Kaplan, 2001; Flanagan, 2001; Volleberg vd. 2001; Watanabe, 2001; Craig, 2006; Johansson ve Klinth, 2008). Batı'da bu çalışmalar yapılırken, Türkiye'de sosyal bilimciler tarafından bu konu uzunca bir dönem yeterince dikkate alınmamıştır. Halen, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve aile sosyolojisi çerçevesinde babalık konusuna sınırlı bir ilgi olduğu görülmektedir. Var olan araştırmalarda babalığa çoğunlukla erkeklik çalışmaları kapsamında değinildiği görülmektedir (Kandiyoti, 1994; Onur ve Koyuncu, 2004; Aycan ve Eskin, 2005; Sancar, 2009; Selek, 2011; Kuzucu, 2011; Kağıtçıbaşı, 2012; Kocayörük, 2012, Bolak-Boratav vd. 2014). Öte yandan, babalık konusuna doğrudan odaklanan çalışmalarda son zamanlarda bir artış dikkat çekmektedir (Doğruöz ve Rogow, 2009; Sancar, 2009; Tecik, 2012, Özgün, Çiftçi ve Erden, 2013; Beşpınar, 2015; Metindogan, 2015). AÇEV'in (Anne Çocuk Eğitim Vakfı) 2017 yılında yayımlanan "Türkiye'de İlgili Babalık ve Belirleyicileri" başlıklı raporu da babalık deneyimlerindeki farklılaşmaları anlamaya yönelik önemli bir çalışmadır. Türkiye'de herhangi bir toplumsal gruptan erkeğin babalık deneyimine ilişkin sadece birkaç çalışma vardır (Tecik, 2012; Bolak-Boratav vd. 2014; Beşpınar, 2015; Barutçu ve Hıdır, 2016); farklı grupları babalık deneyimi üzerinden karşılaştıran çalışma ise bulunmamaktadır.

Bu makalede babalık konusunu, Türkiye bağlamında 1990'lardan itibaren giderek önem kazanan bir açıdan inceleyeceğiz. Kendini "muhafazakâr" olarak adlandıranlarla "laik"/ "seküler" olarak adlandıranların babalık kurgu, kimlik ve deneyimlerini anlamanın Türkiye'de yaşanan toplumsal dinamiklerdeki değişimleri kavramada katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Zira, kanımızca iki grup arasında değerler ve yaşam tarzı bağlamındaki farklılığa ilişkin artan vurgunun en somut karşılık bulduğu alanlar arasında aile ilişkileri, bu ilişkilere dair normlar, kadınlık ve erkeklik rol ve beklentileri bulunmaktadır. Aynı zamanda, 2000'ler Türkiye'sinde aile ve toplumsal cinsiyete ilişkin bu alanlar, küresel açıdan kültürel ve toplumsal dönüşüm dinamiklerinin etkileri ile yerel siyasi söylem ve sosyal politikalar üzerinden müdahaleyle şekillendirmeye oldukça açık hale gelmiştir. Bu çerçevede, sınıfsal konum açısından bazı ortaklıkları barındıran bu iki toplumsal gruba odaklanmak, bu grupları babalık deneyim ve kurguları etrafında incelemek, onları karşılaştırarak benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak, Türkiye'de orta üst sınıfın yaşam biçimi ve değerler sistemine dair aydınlatıcı olmaktadır.

Genel olarak erkeklik kimliği ve deneyimi yerine babalığa odaklanmamızın sebebi ise, bu tercihimizin hem bu iki gruptan erkeklerin aile içi dinamiklere ilişkin görüş ve deneyimlerini anlamaya, hem de aile sisteminin alt sistemleri olan eş ve çocukları ile kurdukları ilişkilerini incelemeye fırsat vermesidir. Toplumumuzda babalık, erkeklik kimliğinin kurulmasında sünnet, askerlik, ilk iş deneyimi gibi en temel geçiş noktalarından biridir. Babalık, erkeğin sadece kimliğinde yeni bir döneme işaret etmemekte, aynı zamanda ebeveynleri ve eşi ile

ilişkilerinde de dönüşüme neden olmaktadır. Ebeveynlik, çocuğa değer ve dünya görüşü aktarımından sorumlu olmayı da beraberinde getirdiğinden, kişinin var olan değer sisteminin "temize çekilmesi" ve kimi zaman kemikleşmesine neden olabilmektedir.

Muhafazakâr ve laik yaşam tarzına ilişkin değer ve pratikler, tekil erkeklik deneyimlerine kıyasla aile alanında daha görünür şekilde yaşama geçmekte ve üretilmektedir. Türkiye 1990'lardan itibaren, ciddi bir ivme ile hem toplumsal, hem de siyasi açıdan muhafazakârlaşmaktadır. Yılmaz Esmer yürütücülüğünde gerçekleşen Türkiye Değerler Atlası 2012 araştırmasında, Türkiye'de 1990 yılında kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı %75 iken, bu oran 2011 yılında %85'e yükselmiştir. Son dönemde basına yansıyan ve çok tartışılan Alman Marshall Vakfı tarafından desteklenen ve 2015 Aralık ayında gerçekleşen Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları Araştırması verilerine göre, Türkiye'de toplumun %56'sı kendini dindar, %37'si laik, %35'i muhafazakâr ve %34'ü de modern olarak tanımlamaktadır. Kadir Has Üniversitesi tarafından yürütülen Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırmasına göre ise, "Kendinizi siyasi açıdan nasıl tanımlarsınız?" sorusunu 2014 yılında toplumun yüzde 37'si muhafazakâr olarak yanıtlamıştır. Aynı araştırma 2015 yılında tekrarlandığında ise, yanıtlar arasına muhafazakârlık kategorisinin yanı sıra dindar kategorisi de eklenmiştir. Çalışmaya katılanların %21'i kendisini muhafazakâr olarak tanımlarken, %15'i ise dindar olarak tanımlamıştır. Kadir Has Üniversitesi tarafından yürütülen Türkiye Sosyal-Siyasal Eğilimler Araştırması'nda kendisini sosyal demokrat olarak tanımlayanların oranı %9 iken, sosyalist olarak tanımlayanların oranı ise %7'dir. Türkiye'de siyasi kimliklere ilişkin bu genel çerçeve, araştırmamız kapsamında görüştüğümüz babaların kendilerini tanımladıkları kimlikler ile birebir örtüşmese de, muhafazakâr ve laik kategorileştirmesinin toplumsal karşılığına ilişkin bir fikir verebilmektedir.

Bu doğrultuda, çalışmamız, günümüz Türkiye'sinde kendilerini muhafazakâr tarzda bir yaşam üzerinden tanımlayanlarla, kendilerini seküler referanslarla tanımlayanlar arasında yaşanan farklılaşma, gerilim ve kutuplaşmaları belirli yönleriyle mercek altına alarak birbiriyle eşzamanlı ancak farklı toplumsal çevrelerde sosyalleşen çocuklara ne derece farklılaşan, ne derece benzeşen değerler aktarıldığını görme imkânı da sunmaktadır. Çalışma sayesinde, çoğu zaman gerçekliğin çok ötesine geçebilen karşılıklı farklılık algısının, kimi zaman nasıl stratejik olarak kullanıldığına ve ortaya çıkan kutuplaşmanın toplumun geleceği açısından barındırdığı risklere dair de bazı bulgulara ulaşılmaktadır.

Bu konuyu orta sınıfın deneyimleri üzerinden çalışmamızın iki temel nedeni vardır: Orta üst sınıf babalar, toplumsal, kültürel ve maddi kaynakları sayesinde küresel dinamiklerle yakın ilişki içindedir. Bu grubun, aynı zamanda, sahip oldukları kaynak ve olanaklar ile küresel ve yerel dinamiklerin sunduğu alternatif davranış ve yaşam örüntüleri hakkında bilgi edinme ve bunlar arasında "tercih"

yapabilme araç ve güçleri vardır. Bu açıdan bu grubu incelemek, işaret ettiğimiz bu çok-boyutlu dinamikler arasındaki ilişkileri gôrebilme imkânı sunmaktadır.

Ôte yandan, çalışma, kuşaklar-arası ve gruplar-arası olmak üzere iki boyutta karşılaştırmayı içermektedir. Babalar, kendilerini tanımlarken, kendi babalık deneyimlerinin babalarıyla yaşadıkları deneyimlerden nasıl farklılaştığını vurgulamaktadır. Bir diğer karşılaştırma ise toplumdaki diğer grupların babalık deneyimi ile kendi deneyimleri arasında ifade bulmaktadır.

Temel olarak araştırmaya aşağıdaki sorular yôn vermiştir: Muhafazakâr ve sekûler babalar, babalık deneyim ve kurgusunu hangi değerler üzerine inşa etmektedir? Bu deneyim ve kurgu inşa sürecinde hangi toplumsal dinamiklere referans vermektedir? İki grup aile yaşamı, ilişkileri ve ôzellikle babalık deneyiminde hangi noktalarda benzeşmekte, hangi noktalarda farklılaşmaktadır? Her iki gruptakiler bu başlıklarda kendilerini hem kendi babalarından hem de diğer gruptan ne ôlçûde ve hangi açılardan farklı algılamakta ve diğerini nasıl algılamaktadır? Deneyim ve algılarındaki farklılıklar toplumsal alanda izledikleri stratejilerle nasıl ilişkilenmektedir? Bu sorular çerçevesinde, orta üst sınıftan sekûler ve muhafazakâr babaların algı, deneyim ve stratejilerine odaklanan çalışmamız, Türkiye yazınındaki bu boşluğun doldurulmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Bu metinde, öncelikle çalışmada izlediğimiz yônteme kısaca yer verecek, ardından kuramsal çerçeveyi tartışacağız. Bu bôlûmû Türkiye'de 1990'lardan itibaren muhafazakâr ve sekûler kimlikler ve yaşam biçimlerinin nasıl şekillenmekte olduğuna ilişkin kısa bir tartışma izlemektedir. Araştırmamızın bulgularını irdeleyeceğimiz dôrdûncû bôlûmde çalışmanın temel iddialarını ortaya koyacağız. Sonuç bôlûmûnde ise, dônüşmekte olan toplumsal ve siyasi ortam ile babalığın kişisel ve aile düzeyindeki algı, deneyim ve stratejiler üzerinden inşası arasındaki ilişkileri sorgulayarak çalışmanın kuramsal ve ampirik katkılarını da ôzetleyen bir tartışmaya yer vereceğiz.

Yôntem

Bu yazı 2013-2015 yılları arasında Ankara ve İstanbul'da yürûttûğûmûz alan çalışmasına dayanmaktadır. Araştırmamız, babalık algı, değer, pratik ve stratejilerini üç temel boyut üzerinden ele almaktadır: (a) değerler/yaşam biçimine dayalı kimlik, (b) sınıfsal konum, (c) baba ve eş olarak gôrüştûğûmûz kişinin ôzellikleri. Her ne kadar "orta üst sınıf laik/sekûler" ve "orta üst sınıf muhafazakâr" grupların monolitik kategoriler olmadığını, her iki grubun da kendi içinde farklılıklara, alt gruplara sahip olduğunu düşûnsek de, çalışmamızda bôylesi bir tasnifi analitik açıdan kolaylaştırıcı olduğu için tercih ettik. Gôrûşûlenleri belirler ve onlara ulaşırken babaların kendilerini nasıl tanımladıkları bizim için temel oluşturdu. Bir diğer deyişle, kendisini "muhafazakâr" (kimi zaman "mûtedey-

yin") ya da "laik"/seküler" (kimi zaman "modern") olarak adlandıran babalar ile görüştük. Görüştüğümüz babalara çok benzer özellikler taşıdığını düşündüğümüz kişiler, eğer kendilerini muhafazakâr (mütedeyyin) ya da laik (seküler/modern) kavramlarının tanımladığını düşünmüyorlar ise, onları araştırma kapsamına almadık. Bunun dışında babalara ideolojik görüşlerine ya da siyasi kimliklerine ilişkin bir soru sormadık, ancak bazı babalar görüşme esnasında kendileri gerekli gördüklerinde bu konulara değindiler.

İkinci olarak, görüştüğümüz babaların sınıfsal konumlarını eğitim, meslek, iş ve gelir boyutlarını göz önüne alarak değerlendirdik. Görüştüğümüz babaların hepsi araştırmanın yapıldığı dönemde çalışmakta olan profesyonel meslek sahibi (doktor, avukat, mimar, mühendis, akademisyen), yüksek eğitimli, yüksek gelirli, kendi hesabına çalışan, üst düzey bürokrat ya da üst düzey yöneticilerden oluşmaktadır. Sınıfsal pozisyona ilişkin kıstasları belirlerken sadece gelire odaklanmak yerine, eğitim ve meslek statüsünü de göz önüne alan çok-boyutlu bir yaklaşımı benimsedik.

Son olarak, çalışma kapsamında görüştüğümüz kişileri seçerken, baba ve eş olarak bazı özelliklerini de dikkate aldık. On yaşından küçük en az bir çocuğu olan ve çocuklarının anneleriyle evli olan erkeklerle görüştük. Bu özellikleri taşıyan laik ve muhafazakâr gruptan on beşer olmak üzere otuz baba ile görüştük.[1] İki gruba da anahtar kişiler yoluyla eriştik; çalışmamız, görüştüğümüz kişilere amaçsal örnekleme kartopu seçim yöntemi ile ulaşarak ilerledi.

Görüşülenlerin eşlerinin çoğunluğu düzenli olarak ev dışında çalışmıyordu, sadece bir tanesinin eşi akademisyen olarak çalışıyordu, dört tanesinin eşi evden yarı-zamanlı iş yapmaktaydı, bir diğerinin eşi 31 yaşında emekli olmuştu, laik erkeklerin çoğunun eşleri ise doğuma dek çalışmış, doğumdan sonra çalışmayı bırakmıştı. Görüşmelerin bir kısmını iki araştırmacı beraber, çoğunu ise ayrı ayrı gerçekleştirdik. Görüşmelerin önemli bir kısmı babaların işyerlerinde, diğerleri işyerlerine yakın kafelerde gerçekleşti. Bir saat ile üç saat arasında süren görüşmeler derinlemesine mülakat tekniğine dayanmaktadır. Yarı-yapılandırılmış görüşmeler babaların, baba olmadan önce ve olduktan sonra babalığa atfettikleri anlamlar ve değerler, erkeklik ile babalık ve kocalık arasındaki ilişkilere dair görüşleri, babalık deneyimine dair algıları, kendi babalık pratik ve deneyimleri ile babalarınınkini karşılaştırmaları, çocukları ile gerçekleştirdikleri günlük rutinleri ve birlikte yaptıkları aktivitelere ilişkin temaları kapsamaktadır. Ayrıca yarı-yapılandırılmış soru formumuzda, görüştüğümüz kişilerin kendilerinden farklı konumlandırdıkları grup(lar)a ilişkin görüş ve değerlendirmelerini anlamaya yönelik bir soru setine de yer verilmiştir.

1 Bu çalışma kapsamında kullanılan laik babalarla görüşmelerin İstanbul'da olanlarının bir kısmı ODTÜ Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi Aylin Demir tarafından gerçekleştirilmiştir. Aylin Demir ile görüşme notlarının ve kullanılan alıntıların üzerinden birlikte geçilmiştir. Aylin Demir'e özenli çalışması dolayısıyla teşekkür ederiz.

Araştırmacılar olarak, ikimizin de, dış görünüşümüz, beden dilimiz, giyim tarzımız, meslekî kariyerimiz, hatta kimi zaman isimlerimiz, erkeklerle özel yaşamlarına ilişkin soruları da içeren baş başa ve yer ve zamana ilişkin koşulların ağırlıklı olarak onlar tarafından belirlendiği görüşmeleri yapıyor oluşumuz, iki gruptan babaların da bizlere dair tahayyüllerini, algı ve beklentilerini belirleyen etkenler arasındaydı. Önkabullere dayanan bu beklentiler, görüşmecilerin bize karşı tavırlarını belirlediği gibi, görüşmenin niteliğini de (görüşmenin süresi, sorulara verilen yanıtların içeriği vb.) belirledi. Kimi zaman görüşmecilerin yanıtlarından, araştırmacılar olarak bizleri de toplumsal açıdan (sınıfsal ve ideolojik olarak) kendilerine yakın ya da karşıt tarafta konumlandırdıklarını hissettik. "O an"dan itibaren görüşmenin bu algıdan etkilendiğini düşünüyoruz. Araştırmacılar olarak değerler ve yaşam tarzı açısından laik/seküler gruba daha yakın oluşumuz onlarla görüşmelerimiz sırasında ortak bir dil kurmamızda kolaylaştırıcı oldu. Ancak burada, görüşülenler nezdinde gerçek ortaklıkların ötesinde varsayılan bir ortaklık duygusunun bütün görüşmeler boyunca arka planda kurucu bir rol üstlendiğini söylemeliyiz. Öte yandan, benzer bir şekilde, muhafazakâr babalarla yapılan görüşmelerde algılanan farklılıklarımız kimi zaman uzun sessizliklere, bazen de ses kaydının durmasının talep edildiği gerilimli ifadelere neden oldu. Kimi zaman laik/seküler gruba dair yapılan sert yorumlardan kişisel olarak muaf tutulduğumuz dile getirilirken ("açık giyinenler, yanlış anlamayın sizi kastetmiyorum", "Kadıköy'de oturanlar, aaa siz de mi Kadıköy'de oturuyorsunuz, ben 'Gezicileri' kastediyorum" gibi ifadeler), varsayılan karşıt konumumuza bağlı olarak daha saldırgan bir dille karşılaştığımız durumları da (yuvarlak yakalı, uzun kollu bir bluz ve pantolon giyen araştırmacıya görüşme süresince defalarca yönelen "sizin gibi açık saçık giyinenler" ifadesi gibi) deneyimledik.[2] Bu tür ötekileştirici ifadeler kullanırken, muhafazakâr erkeklerin siyasi ve toplumsal açıdan güçlü bir pozisyondan "normatif" bir söylemi dillendirmenin verdiği rahatlıkla konuştuklarını da belirtmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, iki grup tarafından toplumsal kutuplaşmanın taraflarından birine yerleştirilmemiz, kutuplaşmanın gündelik hayata yansımasının boyut ve şiddetini gözlemlememizi sağladı.

Kuramsal çerçeve

Çalışmamız, babalık odaklı aile yazını yanında dinî inanç ve değerler ile seküler değerlerin aile içi süreçlere etkisine ilişkin yazının sunduğu iki temel kuramsal çerçeve üzerine oturmaktadır.

2 Veri toplama sürecinin 2013 Haziran'ındaki Gezi sürecinin ardından gerçekleşmesinin bu yöndeki konum alışları belirginleştirdiğini düşünmekteyiz.

Babalık üzerine teorik tartışmalar

Ebeveynlik ve özellikle de babalık deneyimi üzerine yazılı literatüre baktığımızda, iki temel yaklaşımın olduğunu görüyoruz. Bunlar kısaca (a) geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin varlığı ve sürekliliğine dikkat çeken ve (b) bu rollerin değiştiğini iddia ederek değişim sürecini inceleyen yaklaşımlar olarak özetlenebilir. Açacak olursak, birincisi, babalık deneyiminin patriarkal aile içinde sadece veya temel olarak ev geçindirme rolü ile sınırlı olduğunu vurgulayan yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlar, kadın ve erkeklik rolleri arasındaki farklılıklara odaklanarak babanın görevlerinin büyük ölçüde maddi kaynakları sağlamakla sınırlı olduğunu ve anne ile geleneksel normlarla uyumlu bir işbölümünü başarı ile sağlarsa bunun aile için olumlu sonuçlar doğuracağını vurgular (Parsons, 1956; Becker, 1973). Öte yandan, ebeveynler arasında toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında geleneksel işbölümünün varlığını bir toplumsal olgu olarak kabul ederken, bu işbölümünün kadının ve kız çocuklarının aleyhine olduğuna dikkat çeken eleştirel yaklaşımlar, feminist kuramın da katkısıyla önem kazanmıştır (Folbre, 1983; Jaggar, 1983; Connell, 1985).

İkinci yaklaşım ise, özellikle 1980'lerin başından itibaren, babalık rol ve görevlerinin toplumsal yapılardaki dönüşüme bağlı olarak değişime uğradığını, babanın çocuğun duygusal yaşamına katılımının ve çocuğun bakım süreçlerine günlük katkısının giderek arttığını savunan "yeni babalık" olgusuna dikkat çekmiştir (Rotundo, 1985; Pleck, 1987: 93). Ebeveynlik rollerindeki dönüşüm ve babanın çocuklarına karşı artan duygusal yakınlığının önemli nedenleri annelerin işgücü piyasasına katılması (Bumpass, 1990; Coltrane, 1995; Ranson, 2001), boşanmaların artması (Bumpass, 1990), çocuğun duygusal açıdan olumlu gelişiminde babanın önemine dair toplumsal farkındalığın yükselmesi (Craig, 2006), toplumsal cinsiyet rollerinde hiyerarşik modelden eşitlikçi modele geçilmesinin (Wall ve Arnold, 2007) yanı sıra, hegemonik erkekliğin dönüşmesi ve meşruluk kaybına uğraması (Shows ve Gerstel, 2009) olarak görülmektedir.

"Yeni babalık" modeli babaların çocuklarının gündelik yaşamına artan etkin katılımlarının altını çizerken, konu üzerine çalışan kimi araştırmacılar bu modelin geçmişte kültürel ve toplumsal anlamda geleneksel olarak ideal görülen babalık modelinin yerini aldığını iddia etmektedir (Pleck ve Pleck, 1997; Dermott, 2003). Diğer araştırmacılar ise fiilî bir dönüşümden ziyade söz konusu değişimin simgesel temsil düzeyinde kaldığının altını çizerken, burada gerçekleşenin daha çok "babalık temsili"nin ideolojik, kültürel ve alt kültürel bağlamda gerçekleşen dönüşümü olduğundan söz ederler (Furstenberg, 1988; LaRossa, 1988). Artık, çocuklarıyla ilgili ve çocuklarının bakımında etkin rol alan baba modeli, babalık için yeni hegemonik ideali oluşturmaktadır (Johansson ve Klinth, 2008; Marshall vd. 2014). Bu çerçevede, iş deneyimi üzerinden *kamusal alanda etkin erkeklik*ten, son dönemde babalık deneyimi üzerinden *özel*

alanda etkin erkeklik söylemine geçiş olduğu vurgulanmaktadır (Mac an Ghaill ve Haywood, 2007). Tan (2016) İsveç, ABD, Japonya ve Çin'e odaklandığı karşılaştırmalı çalışmasında, babalığın değişiminde kültürel etkenler kadar devlet politikalarının ve piyasa dinamiklerinin de önemli olduğunu vurgulamaktadır. Dörtlü bir model geliştirdiği çalışmasında, bu tür karşılaştırmalı araştırmaların, babalık tutum ve pratiklerindeki dönüşüm dinamiklerini anlamaktaki önemini vurgulamaktadır.

"Yeni babalık" söyleminde öne çıkan katılımcı babalık vurgusuna ilişkin eleştirel yazında dikkat çeken bir diğer nokta ise, kimsenin annenin katılımından söz etmemesidir. Bunun nedeni de, annenin katılımının annelik rolünün "doğası gereği" ve "olmazsa olmazı" kabul edilmesidir (Shuffelton, 2014). Bu bakış açısında, annelik rolünün biyolojik belirlenimli ve evrensel bir deneyim olarak görülmesi etkindir. Oysaki, babalığa ilişkin değer, örüntü ve pratiklerin ortaya çıkışında toplumsal bağlamın önemine özellikle dikkat çekilmekte (LaRossa, 1997), babalığa dair ideallerin kültürel, siyasal, ekonomik bir dizi faktörden etkilenerek şekillendiği vurgulanmaktadır. Hatta babalığın, annelik ile karşılaştırıldığında, ekonomik, sosyal ve siyasi bağlama ilişkin etkilere daha açık olduğu iddia edilmektedir (Doherty vd. 1998).

Babalık algı, değer ve deneyimlerine ilişkin literatür daha çok Kuzey Amerika başta olmak üzere Batı toplumlarında, özellikle de orta sınıf babalara odaklanarak gelişmiştir. Çalışmalarda özellikle orta sınıfın ele alınmasının iki temel nedeninden söz edilebilir: Birincisi, orta sınıflar, yeni toplumsal ideallerin günlük yaşama yansıması ve geniş ölçekte benimsenmesi açısından diğer toplumsal sınıflara göre öncü roldedir. Medya, reklamlar ve Hollywood filmleri orta sınıf arasında bu "yeni şevkatli baba" imgesinin yaygınlık kazanmasında etkin olmaktadır (Sunderland, 2006; Wall ve Ardold, 2007). İkinci olarak, orta sınıfların profesyonel iş yaşantısına ilişkin rol ve sorumluluklarının ağır yükü bu sınıftan babaların "yeni babalığın" gereklerini yerine getirirken daha fazla zorluk ve gerilim yaşamasına neden olmakta, dolayısıyla yeni babalık rolündeki "başarı" ya da "başarısızlık" ağırlıklı olarak orta sınıf babalar üzerinden tartışılmaktadır (Cooper, 2000; Ranson, 2001; Henwood ve Procter, 2003). Buna karşın Lazar (2000: 396), yeni babalığın esasen "siyaseten doğru" bir erkeklik formu olduğunu iddia ederken, yeni babalığın muhafazakâr erkekliğin bir anti-tezi olmadığını, aksine, en düşük bedeli ödeyerek, özel ve kamusal alanın en iyi yanlarının keyfini çıkaran bir "melez erkeklik" formu olduğunu savunmaktadır. Marsiglio ve arkadaşlarının (2000) çalışması ise, kişisel, ilişkisel ve kültürel etkenlerin babalık deneyiminde sorumluluğun gelişmesinde rol oynadığını göstermektedir. Bu yaklaşıma göre, babaların geliştirdikleri sorumluluğun niteliği ve niceliği kurumsal pratikler, istihdam olanakları, kültürel beklentiler ve toplumsal desteğe doğrudan bağlıdır.

Dini ve seküler değerler ve babalık

Hitlin ve Piliavin'in (2004) ifade ettiği gibi, toplumbilim disiplininde değerlere verilen önem son dönemde gittikçe artmaktadır. Toplumda etkin olan değerler, bu değerleri oluşturan faktörler ve değerlerin toplumsal etkileri araştırmalarda karşımıza çıkan üç temel alandır. Psikoloji ve sosyoloji literatürü "değerleri" farklı şekilde kavramsallaştırsalar da, iki disiplin, değerler ile tercihlere yönelik kriter ve standartlar arasındaki ilişkiye dair vurgularında ortaklaşmaktadır (Williams, 1968; Michener vd. 2004; Marini, 2000). Değerlerin, bazı davranış ve tutumların diğerlerine tercih edilmesinde ve davranış ve tutumların anlamlandırılmasında etkin olduğuna ilişkin literatür, bu özellikleriyle, değerlerin toplumsal aidiyet oluşturmadaki etkisine de vurgu yapmaktadır (Michener vd. 2004).

Schwartz'ın (1994) evrensel insan değerlerinin dökümünü çıkarmaya yönelik ampirik çalışması, on temel değerin dünyanın farklı bölgelerinde ortaklık gösterdiğini iddia etmektedir. Bu araştırmaya göre, muhafazakârlık motivasyonu ile benimsenen tercih ve davranışlar üç temel değere dayanmaktadır: uyma (*conformity*), gelenek (*tradition*) ve güvenlik (*security*). İnsan davranışındaki diğer üç motivasyon ise değişime açıklık (*openness to change*), kendini aşma (*self-transcendence*) ve kendini geliştirme (*self-enhancement*) şeklinde özetlenmektedir (1994: 25). Bu modele göre, sekülerlik doğrudan bir değer setine denk düşmemekle birlikte, değişime açıklık öncelikli olmak üzere, diğer değer setleri ile ilişkilendirilebilmektedir. Bu açıdan, Inglehart'ın 1990-1991 yılları arasında kırk üç ülkede gerçekleştirdiği Dünya Değerler Araştırması'nın bulguları da dikkat çekicidir. Inglehart çalışmasında karşıt motivasyon çiftleri içeren iki eksen tanımlamıştır. Bu eksenler (1) "geleneksel"/"seküler-rasyonel" boyut, (2) "hayatta kalma"/"kendini ifade etme" olarak tanımlanmıştır. Birinci eksen dinî inançlar, çocukların itaatkâr olarak yetiştirilmesi, otoriteye saygı gibi değerlere verilen önem derecesi üzerinden şekillenmektedir. İkinci eksen ise, "ekonomik ve fiziksel olarak hayatta kalma ve güvende olma" ya da bunun yerine "kendini ifade ve yaşam kalitesini artırma" gibi değerler arasındaki tercihler üzerinden gelişmektedir. Bir diğer ifadeyle, bu modele göre, geleneksel değerleri benimseyenler, çocukların itaatkâr olarak yetiştirilmesi ve otoriteye saygıyı önemserken, seküler-rasyonel değerleri benimseyenler ise bu değerler yerine özerklik ve otoriteyi sorgulama gibi karşıt değer tercihlerinde bulunmaktadır.

Literatürde muhafazakâr ve seküler değerler ile aile dinamik ve ilişkileri arasındaki bağlantılara ilişkin önemli çalışmalar vardır (Inglehart ve Baker, 2000). Amprik ve karşılaştırmalı araştırmalara dayanan çalışmalar, özellikle muhafazakâr değerleri benimseyenlerin aileye çok ciddi bir önem atfettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu çalışmalara göre, muhafazakâr ve seküler ebeveynler çocuklarına farklı değerleri aktarmaktadır. Muhafazakârlar çocuklarına ita-

at etmeyi ve dinî değerleri aşılarken, seküler değerlere sahip olanlarsa çocuklarına bağımsız ve kararlı olma gibi davranış kalıplarını aktarmayı tercih etmektedir (2000). Değerlerin anlamlandırılması ve aktarılmasında ailelerin önemi üzerinde duran yazın ayrıca bu konuda kuşaklar-arası ve kuşaklar-içi etkilerden de söz etmektedir (Alvin, 1990; Roberts ve Bengtson, 1999; Gecas ve Seff, 1999; Thornton ve Young-DeMarco, 2001).. Anne ve babanın sınıfsal konumu, benimsedikleri değerlerin benzer olduğuna ilişkin algıları ve ebeveynlik pratikleri, ebeveynler ile çocuklar arasındaki değer geçişinde etkili olmaktadır (Gecas ve Seff, 1999).

Seküler değerler ile ebeveynlik rol ve pratikleri arasındaki ilişkiye dair yazın oldukça sınırlıdır. Seküler değerlerin çok-boyutluluğu ve sınırlarının belirsizliği bu durumun temel nedeni olarak görülebilir. Bu konuda var olan çalışmalar, özellikle ebeveynlik pratiklerinin dönüşümünde seküler değerlerin oynadığı role değinmektedir (Rossi, 2011; Ellison ve Sherkat, 1993). Ebeveynlik stratejileri ile kültürel değerler arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalarda, doğrudan seküler değerlere atıf yapılmadığı görülmektedir. Bunun yerine "yaşamı geleneksel ve dinî değerlerle anlamlandırma ve bu değerlere göre organize etmekten uzaklaşma"ya yönelik tercih ve davranışları motive eden değerler üzerinde durulmaktadır. Kimi araştırmacılar "modern", kimi araştırmacılar ise "Batılı" değerleri benimsemeyi, muhafazakâr ve/veya geleneksel değerlerden kopuş yerine kullanmaktadır. Seküler değerler ise geleneksel ve muhafazakâr değerlerin bireysellik ve özerklik çerçevesinde karşıtı olarak ele alınmaktadır (Ellison ve Sherkat, 1993). Bu doğrultuda, ebeveynlik yazınında, muhafazarkârlığın "itaatkârlık" ve seküler değerlerin ise "özerklik" gibi değer ve tutumları teşvik ettiğine ilişkin çalışmalar yer almaktadır. Bu yaklaşıma göre, "kesinlik arayışı", "kendine hakim olma" gibi değerler kendini dindar olarak tanımlayanlar tarafından benimsenirken, "değişime açık olma" ve "kendini ifade etme" gibi değerleri önemli bulma ise kendini tanımlarken dinî kimliklere daha az referans verenler arasında kabul görmektedir.

Babalık deneyimlerinin toplumsal dönüşüme bağlı olarak değişime uğradığına ilişkin literatür, bu değişimi daha çok "değişime açık" tercih ve davranışları benimseyenlere odaklanarak ele almaktadır. Böylece "değişime açıklık" seküler babalar ile ilişkilendirilme eğilimindedir. Oysa, babalık literatüründe son dönemde dinî değerleri merkeze koyan babalarda da bir dönüşüm yaşandığına ilişkin tartışmalar mevcuttur. 1995'ten bu yana Batı literatüründe babalık ve dindarlık arasındaki dinamikleri inceleyen çalışmalar artmaktadır (Dollahite vd. 1997; Dollahite vd. 2004). Doherty, Kouneski ve Erickson'ın (1998) ifade ettikleri gibi, alandaki bu çalışmalar değer yargısı içermekte ve tutum değiştirmeyi hedefleyebilmektedir. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşımlar ağırlıklı olarak düşük gelirli erkekler arasında babalık katılımını artırmaya yönelik sosyal politikalar çerçevesinde, babaları "üretkenliğe" ve "sorumluluğa" çağırmaktadır. Amerikan

toplumunda çekirdek ailenin dağılması ve yalnız annelik deneyiminin yaygınlaşmasına paralel olarak, babalık olgusuna dinî değer sistemiyle yaklaşan çalışmaların dikkat çekici ölçüde yaygınlaştığı gözlenmektedir. Babaların aile resminin dışına çıkması olgusu karşısında, sosyal bilimler literatüründen değer yüklü yaklaşımlar, dinî referanslarla beslenerek babaları dindarlığın bir gereği olarak daha katılımcı, sorumlu ve üretken olmaya çağırmaktadır (Doherty, Kouneski ve Erickson, 1998).

Dollahite ve arkadaşlarının (1997) Erikson'a (1950, 1982) dayandırdıkları "üretken babalık" (*generative fathering*) şeklinde ifade bulan kavram din ve babalık çalışmalarında öne çıkmaktadır. Dindarlığın babalık tutumlarına etkisini inceleyen araştırmacılar, "üretken babalık" kavramı ile çocukların ihtiyaçlarını karşılarken, onlarla ahlâki bir ilişki geliştirmeyi ve bu ilişkiyi kalıcı kılmayı kapsayan babalık davranışlarını kastetmektedirler. Bu görüş, iyi baba olmayı zorlaştıran deneyimlerle karşılaşsa da, pek çok babanın bu sürecin üstesinden gelecek istek ve yeteneğe sahip olduğunu, zor durumlarla mücadelede dinî inancın ve dinî bir cemaat üyesi olmanın kolaylaştırıcı olabileceğini ifade etmektedir (Dollahite, Marks ve Olson, 2002).

Dollahite (1998) ve Dollahite, Marks ve Olson (2002), daha sonra, bu kavramsal çerçeveye "sorumlu babalık" (*responsible fathering*) kavramını da eklemişlerdir. Bu kavram ile aktif, çocuğun farklı ihtiyaçlarına karşılamak için çabalayan ve bu süreçte hızlı müdahaleye hazır bir babalık deneyimini tanımlamaktadırlar. Batı kaynaklı babalık literatüründe babalığa ilişkin genel yaklaşımların (yetersizlik, farkındalık eksikliği, yakınlık korkusu, çocuksuluk, patolojik düzeyde erkeksilik gibi) olumsuz yargılar içerdiğini vurgulayan ve bu yaklaşımların babaların deneyimlerini anlamadaki yetersizliğine değinen Hawkins ve Dollahite (1997), babalık konusunda farklı bir kavramsal çerçeve önermektedirler. Collins'in 1992'de feminist literatüre kazandırdığı ("motherwork") "anne emeği" kavramına paralel olarak, Dollahite ve arkadaşları da "baba emeği" kavramını geliştirmiştir. Dollahite ve arkadaşları baba emeğini yedi alanda ele almaktadır. Bunlar "ethical work" ("devam eden taahhüt"), "stewardship work" ("kaynak sağlayan"), "development work" ("gelişme ve değişimi destekleyen"), "spiritual work" ("çocuğun anlam dünyasının oluşmasını destekleyen"), "recreation work" ("oyun arkadaşı"), "relational work" ("bağ kurucu"), "mentoring work" ("beceri geliştirici") olarak sıralanmıştır.[3]

Türkiye literatüründe babalık

Türkiye literatürüne odaklandığımızda, babalık konusunun ağırlıklı olarak psikoloji disiplini çerçevesinde ele alındığını görmekteyiz. Babanın, çocuk

3 Bu kavramların birebir çevirisini yapmak yerine kavramlara ilişkin tartışmaları özetleyen Türkçe karşılıkları tercih ettik.

ve ergenin psikolojik bağlamda olumlu yönde gelişmesindeki rolü (Yılmazçetin, 2003; Kuzucu, 2011; Kocayörük, 2012) ve aile ilişkilerinde babanın etkisi (Bradburn, 1963; Schönpflug, 2001) psikoloji literatüründe öne çıkan temalardır. Sosyal psikoloji ve sosyoloji yazınında babalık, araştırmaların temel odağını oluşturmazken, aile dinamiklerinin, çocuğun değerinin ve Türkiye'de ebeveynlik pratiklerinin dönüşümü (Kandiyoti, 1985; Kıray, 1985; Kağıtçıbaşı, 2002; Sunar, 2002; Aycan ve Eskin, 2005; Kağıtçıbaşı ve Ataca, 2005; Sunar ve Fişek, 2005; Kağıtçıbaşı, 2012; Onur, 2012) ve kuşaklar-arası araçsal ve kültürel aktarımlar (Kalaycıoğlu ve Rittersberger-Tılıç, 2000; Schönpflug, 2001) çerçevesinde dolaylı olarak ele alınmaktadır. Kağıtçıbaşı'nın (1996) Türkiye'de çocuğa atfedilen değerin dönüşümünü ele aldığı boylamsal araştırmasında, geleneksel toplumsal düzende ebeveynin çocuğa karşı denetiminin ve çocuktan itaat beklentisinin yüksek düzeyde olduğu "kuşaklararası karşılıklı bağımlılık aile modeli"nden, endüstrileşme ve kentlileşme ile ebeveynin denetimi ve çocuğa özerklik tanımasının bir arada olduğu "duygusal bağıntılı aile modeli"ne bir geçiş yaşandığı vurgulanmaktadır.

2000'li yıllarda gelişmeye başlayan erkeklik literatürü de (Kandiyoti, 1994; Atay, 2004; Onur ve Koyuncu, 2004; Selek, 2008; Sancar, 2009; Bolak vd. 2014) babalığa doğrudan odaklanmamakla birlikte, konuya ilişkin veriler sunmaktadır. Özellikle, Sancar (2009) kitabındaki "Babalar ve Oğullar: Kuşaktan Kuşağa Erkeklik" başlıklı bölümde, erkeklerin babalarıyla ilişkilerinde hegemonik erkekliğin "acılarını" deneyimleseler dahi, babalarınınkine benzer erkeklik pratiklerini örnek alarak yeniden ürettiklerini iddia etmektedir. Öte yandan, Bolak, Fişek ve Ziya (2014), elli erkekle gerçekleştirdikleri derinlemesine mülakata dayalı çalışmalarında, erkeklerin büyük kısmının babaları ile ilişkilerinden söz ederken saygı, korku, mesafe, kısıtlama, utanç ve tereddüt ifadeleri kullandığına dikkat çekerken, bu durumu baba oğul ilişkisinde var olan "hiyerarşiden kaynaklı iletişimsizlik" kavramı ile tanımlamışlardır. Görüşülenlerin, babalarından farklı olduklarına yaptıkları vurgu öne çıkarken, kendilerinin daha az otoriter, daha şevkatli ve ilgili babalar olduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Bununla beraber, eğitim ve gelir düzeyi daha yüksek babalar, ev içi rollerde daha eşitlikçi bir işbölümünü benimsemek istediklerini ifade etmişlerdir. Büyük ölçüde söylemsel düzeyde kalmakla birlikte bu eğilim, aile içi dinamikleri daha eşitlikçi ebeveynlik rollerine ulaşmaya doğru etkilemektedir. Çalışmasında doğrudan babalığa odaklanan Beşpınar (2015) ise, orta sınıftan gelen ve kendisini laik olarak tanımlayan babaların babalığa ilişkin değer, deneyim ve kurgularını incelerken, kişisel, yerel ve küresel dinamiklerin etkileşimi sonucu yeni erkeklik ve babalık ideal ve temsillerinin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Ancak bu ideal ve temsiller büyük oranda söylemle sınırlı kalmakta, pratiğe aynı oranda yansımamaktadır. Barutçu ve Hıdır (2016) saha çalışmasına dayanan çalışmalarında (pro)feminist babalara odaklanmakta ve her ne kadar egemen cinsiyetçi kodla-

rın dönüştürülmesi açısından bu grubun yaklaşımlarını olumlasa da, bu babaların kendilerini (pro)feminist olarak algılamalarına rağmen özellikle ev içi işlerde ve/veya çocuk bakımında kimi zaman kaytarak erkek olmanın avantajlarını kullanabildiklerini iddia etmektedir.

Dogruoz ve Rogow (2009), AÇEV'in Baba Destek programlarına odaklandıkları çalışmalarında, babalık deneyimlerinin değişime açık olduğunu ancak bu değişimin farklı gruplarda farklı düzey ve şekillerde ortaya çıktığını, çok yavaş ve zor gerçekleştiğini ifade etmektedir. AÇEV'in Baba Destek programlarında olumluya dönüşüm sürecinde karşılaşılan temel zorlukların eğitim, kültür ve yönetimsel etkenlere bağlı olduğunu ileri sürerler. AÇEV'in 2017 yılında kendi internet sayfasında paylaşılan raporu ise, Türkiye'de çoğul babalık deneyimlerinin mevcut olduğunu ifade ederken, bu babalık deneyimleri ile aile yapısı ve erkeklik tutum ve deneyimleri arasındaki ilişkiyi incelemesi dolayısıyla önemlidir. Raporda, Türkiye'de babalık, "geleneksel", "yeni geleneksel", "hevesli", "gayretli" ve "çizgi dışı" olmak üzere beş farklı kategoride ele alınmaktadır. Bu kategoriler doğrudan erkeklik tutumları ile ilişkilendirilmektedir. Geleneksel ve yeni geleneksel kategorileri egemen erkeklik veya ataerkillikle özdeşleşirken, hevesli babalık ve gayretli babalık arada kalmış erkekliğe, çizgi dışı babalık ise eşitlikçi erkekliğe denk düşmektedir. Bu araştırma kapsamında, "geleneksel babalar" değişime kapalı, otoriter ve çocuklara mesafeli bir babalık tutum ve deneyimi ile tanımlanmaktadır. "Yeni geleneksel babalar" erkeklik tutumlarıyla geleneksel babalara benzeyen, ancak kız çocuklarıyla olan ilişkilerinde bu gelenekselliği aşmaya başlayan ve onlarla yakın ilişkiler kurmaya çalışan babalar olarak tanımlanırken, "hevesli babalar" geleneksel babalık algısını taşıyan ama kendi tercihi ile ilgili babalık davranışları sergilemeye başlayan ve aslında toplumdaki dönüşümde önemli rol oynayan babalar olarak tanımlanmaktadır. "Gayretli babalık" ise geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin aksine davranan ama bu davranışları biraz da zorunluluk ile yapan babalar olarak tanımlanmaktadır. "Çizgi dışı babalar" ise toplumsal cinsiyet rolleri bakımından tamamen eşitlikçi, babalık deneyimini önemseyen ve çocuk yetiştirme konusunda kendilerini geliştirmek için uğraşan babalar olarak ifade edilmektedir.

Muhafazakâr ve laik kimlik inşası

İki grubun kendilerine ve birbirlerine bakışı

Bu bölümde muhafazakâr ve laik babaların hem kendi babaları, hem de birbirleri ile farklılıkları üzerinde duracağız. Muhafazakâr ve laik kimlik inşasında kuşaklararası ve toplumun diğer kesimleriyle olan farklılıklar kurucu bir rol oynamaktadır. Bireysel ve/veya kolektif kimlik kurgusunda babalar kendilerini bir diğeri ile kıyaslayarak tanımlamaktadır. Bu "diğeri" kimi zaman kendi baba-

ları, kimi zaman da kendilerini en uzak hissettikleri "karşıt"ları olmaktadır. Bu çerçevede özellikle "devamlılık" ve "kopuş" teması öne çıkmaktadır. Babaların anlatılarında "geleneğin temsilcisi" ile "toplumun öncüsü" olma gibi karşıt konumlanışların babalık algı ve pratiğine nasıl yansıdığını görmek mümkündür.

43 yaşında inşaat mühendisi olan ve kendisini "modern muhafazakâr" olarak tanımlayan Adnan, muhafazakârlık anlayışını şöyle tarif etmektedir:

> İnsanların, tabii, dinî değerlere ve millî değerlere saygılı olmasıdır muhafazakârlık. Bunları yaşaması çok şart değil, ama en azından saygılı olsun. Buna ters düşen davranışlar içerisinde olmasın. Yani oruç tutmayabilir, ama oruç tutan insanlara saygı duyar. Namaz kılmayabilir, ama namaz kılan insanlara, inançlara saygı duyar. Bunun ötesinde de ahlâklı olması çok önemli. Yani bizim ilk baktığımız kriter bu. Yani ailesinde yüz kızartıcı bir suç olmaması bizim için çok önemli. Yani babası hırsız, arsız, soysuz olmayacak. Annesinin adı namussuz, iffetsiz diye bir kavramla karşımıza çıkmayacak gibi kriterlerden bahsediyoruz. Yani genel olarak, davranış kalıbı çok şekli, ritüel dini yaşam değil de, yaşamın özü itibariyle namuslu, dürüst, ahlâklı, faziletli bir yaşam tarzı sürmesi bizim için önemli, beklentimiz bu. Bizim ailemiz muhafazakâr bir aile, ama bu ailenin içerisinde namaz kılmayan çok insan var. Ama hiçbirisi namaza karşı bir tavır içerisinde, dine karşı bir saygısız tavır içerisinde olmazlar. Millet sevgisiyle ilgili, zaten bizim ailemiz ülkücü kökenden gelir. Hepsinde çok ciddi bir vatan millet sevgisi vardır. Onun dışında hiçbir düşünceyi biz kabul edemeyiz. Yani ülkenin bölünmesi, parçalanması işte şudur budur, bu tür yaklaşımı asla tahammül gösteremeyiz. Bizim kırmızı çizgilerimiz bunlar. Ahlâki bir yaşam, ahlâki kalıplar içerisinde toplumun genel kabul gördüğü standartlar içerisinde yaşamak, dinî ve millî değerlere de saygılı olmak. Sadece yaşamak değil.

Burada görüldüğü gibi kimliğin ifadesinde sadece dinî değerlere referanslar değil, aynı zamanda millî değerlere referanslar da önem taşımaktadır. Bu yaklaşıma göre, millî değerler dinî değerlerin üzerine kuruludur ve onların tamamlayıcısıdır; bu değerler Türkiye'nin kurucu değerleri olarak görülür ve benimsenir. Diğer değerleri benimseyenler ise "bölücü bir tehdit" olarak algılanır. "Dinî değerlere ve millî değerlere saygı"dan tam olarak ne kastedildiği sorulduğunda alınan yanıt ise, sembolleşen bazı pratikler üzerinden tanımlanmıştır. "Oruç tutanların yanında yemek yemek" ya da "içki içmek" dinî değerlere saygısızlık olarak kabul edilmektedir. "Oruç tutmasa da oruç tutanın yanında yemek yememek" saygının bir belirtisi olarak görülmektedir. Böylelikle, onaylanmayan pratiklerin sadece kamusal alanda değil, aile ilişkilerinde de gizlenmesi, saklanması beklenmektedir.

Öte yandan 44 yaşında, üç yaşında çocuğu olan tekstil mühendisi Engin'e laikliğin onun için ne ifade ettiğini sorduğumuzda, "kosmopolitan değerlere" vurgu yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, laik grup için laiklik "evrensel" bir değer olarak algılanmakta ve Türkiye'nin içinde bulunduğu siyasi iklimde savunulması gereken bir mevzi olarak görülmektedir.

> Benim için laiklik dünya insanı olmak demektir. Din seni bir bölgeye bağlar, ben kendimi tüm dünyada evimde hissediyorum. Ortadoğulu değilim ben kimilerinin hissettiği gibi, Arapça bana İngilizce, Fransızcadan çok daha yabancı. Ben böyle ne zaman hissettim? Üniversiteye başlayınca, dediğim gibi ben *self-made* (kendi kendini yetiştirmiş) bir adamım. Ben baktım niye bu ülke geri? Hep bu gericilikten... Babamla hiç böyle şeyler konuşmadık, bence ortalama bir adam babam. Muhafazakâr demez kendine, ama muhafazakâr bazı davranışları, görüşleri vardır. Bu toplumda rahat etmek için böyle oluyorlar, göze batmamak için.

Engin'in eleştirdiği ve kendi ifadesiyle babasının "göze batmamak" için benimsediği davranışlar ve görüşler, Adnan'ın "değerlere saygı" olarak ifade ettiği duruma denk düşmektedir. Engin için, ülke olarak geride kalmanın nedeni sadece gericilik değil, aynı zamanda kendi babasının yaptığı gibi "göze batmamak" için verilen ödünlerdir. Kendine dair sürekli düşünme, kendini "sürekli değişime açık bir proje" olarak algılama ve hem önceki kuşaklardan, hem de toplumdaki diğer gruplardan farklı olmayı olumlama, laik babaların babalık deneyimlerinde karşımıza çıkan ana temalardır.

Bu açıdan bakıldığında, laik babalar toplumda "ortalama" bir baba olmak istememekte, evrensel değerleri benimseyerek Türkiye'de bir nevi "öncü" rolünü kendilerine yakıştırmaktadırlar. Kendi çabası ve tercihleriyle bulunduğu konuma geldiğini düşünen laik erkeklere karşın muhafazakâr erkekler sürekli ailevi ve toplumsal sorumlulukların ve desteğin onları bulundukları yere getirdiğini savunmaktadır. Kiminle ve ne zaman evlenileceği, ne zaman kaç çocuk dünyaya getirileceği, nerede yaşanacağı gibi önemli bazı konulardan, bayram ve yaz tatillerinde ne yapılacağı gibi günlük kararlara kadar tüm konular bu iki grup tarafından "kişisel özgürlük ve tercihler" ile "toplumsal beklenti ve gereklilikler" ekseninde tartışılmaktadır.

Kuşaklar-arası ilişkilerin kimlik inşasındaki rolü

Babalara kendi yaşamlarında aileleriyle ve özellikle de babaları ile ilişkilerine dair sorular sorduğumuzda, tüm görüşmeciler babaları ile ilişkilerinin olumlu ya da olumsuz olması bir yana, bu ilişkinin onlar için önemini vurgulamaktadır. Görüştüğümüz erkekler, erkekliğe ve babalığa ilişkin algılarını oluştururken, babalarına ilişkin olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerinin temel teşkil ettiğini ve kendi pozisyonlarını da bu değerlendirmeye göre belirlediklerini ifade etmektedir. Sadece erkeklik ve babalık kimliklerinin gelişiminde değil, duygu dünyaları ve hayatlarının eğitim, eş seçimi, meslek edinme ve iş yaşamı gibi farklı ve önemli aşamalarında babalarıyla ilişkilerinin belirleyici rolünü dile getirmektedir.

Muhafazakâr gruptan bir baba olan Vedat'ın "babasının devamı olduğunu", babasının hayallerini gerçekleştirme hedefini anlatırken ifadesi:

> Benim hayalim şuydu: Biz çok Ankara'ya gelmek istedik ama siyasetten bir netice alamadık yani. Babamın bir milletvekilliği adaylığı oldu. Ankara'ya gelmek mesela bizim için bir hayaldi, onu ben gerçekleştirdim. Mesela annem de beni bu noktada çok destekledi. "Git dedi, biz sana destek oluruz," dedi. Yani babamın yaptığı babalığa benzer bir babalık yapmaya çalıştım. Çocuklarımı ona göre yetiştirdim. Standartlarımızı babamızdan aldık. (...) Benim babam nasılsa ben de öyle davranmaya çalıştım, öyle olmaya çalıştım. Mesela ben doğduğumda babam hukuk fakültesi ikinci sınıf öğrencisiymiş. Yani şimdi o da benim gibi yaşamış. Babamla annemle olduğumdan çok babaannemle dedemle büyüdüğüm için aynı apartmanda oturuyorduk. Apartmanımız vardı. Babamlar, amcamlar, üç tane amcam beraber oturuyorduk. Beraber yiyorduk, beraber içiyorduk. Benim oğlum da o etkiyle büyüdü. Dedesi, babaannesi, halası... Bizde ailenin reisi babadır, ama zor durumda anne devreye girer. (...) Onun [dedesi] gibi doğru, dürüst, ahlâklı, çalışkan, etrafına faydalı insanlar olmaya çalıştık. Ama bir tek benim ekstra yaptığım şey şuydu: Ankara'ya, büyük şehre gelmek. Şimdi büyük şehre gelmek de kolay değil. Geldiğin zaman tekrar geri dönmek geldiğim yerde çok ayıp karşılanır. Burada da değerlerimize sımsıkı sarılarak başarılı olabildik, yoksa gece hayatına düşen çok kişi oldu. Babam istedi yapamadı, ben Allah'a şükür yaptım.

Muhafazakâr babalarla görüşmelerde soyun erkekler üzerinden devamlılığı ve kendilerinin bu zincire bağlılıkları ve bundan duydukları gurura ilişkin ifadeleri dikkat çekici düzeydedir. Büyükbabalarından başlayan bir "biz" kurgusu, babalarını, kendilerini ve oğullarını da kapsayacak biçimde "birbirinin benzeri ve devamı olma" iddiasıyla aktarılmaktadır. "Kök"leri geçmişe uzanan ve gücünü buradan alan bir kendilik kurgusu dikkat çekmekte, bu kurgu son dönemde güçlenen siyasi söylemde karşılığını bulan "kökü Osmanlı'ya dayanan toplum" algısına paralel gelişmektedir. Yusuf da benzer bir noktayı, kuşaklar-arası aktarımda aynı mekânda yaşamanın önemini vurgulayarak ifade etmektedir:

> Ataerkil bir ailede büyüdüm ben. Biz dört nesil aynı evde yaşadık. 109 yaşında vefat eden büyükbabam, babam, ben ve benim oğlum aynı evde yaşadık. Bize terbiyeyi büyükbabamız verdi, yani o geleneksel terbiyeyi biz büyükbabamızdan aldık... Bana erdemli değerleri büyükbabam öğretti, bizde aile reisi büyükbabam olduğu için. Babam da ondan öğrenmeye devam ediyordu aslında, o manada babamdan öğrenmedim, öğrenmedim derken de, babam da o anda ben doğduğumda on altı yaşındaymış, yani kendisi de henüz dedemden öğrenmeye devam ediyor, ben çocukken babam yirmi bir, yirmi iki yaşlarındaydı henüz. Ama büyükbabam bize düzgün adam olmayı, dürüst adam olmayı, sosyal hayatın içine girebilmeyi, insanlarla diyalog kurabilmeyi, paylaşmayı öğretti. Hep ondan öğrendik yani.

Muhafazakâr baba deneyimlerinin bir ortak özelliği de, çoğunun babalarının çok genç yaşta baba olması ve aynı evde yaşandığında büyükbabalarının, geniş ailenin reisi olmanın yanı sıra, baba rol ve sorumluluklarını da üstlenmesidir. Benimsedikleri temel değerlerin yanı sıra, hayatlarının eğitim, kente göç, meslek seçimi, evlilik gibi önemli geçiş aşamalarında büyükbabalarının temel belirleyici olduğu, hatta Yusuf'un ifadesiyle, büyükbabanın babaya verdi-

ği "talimatlar"ın bu aşamalarda rehberlik ettiği dile gelmektedir. Burada, ailenin diğer üyelerinin geleneksel ve dinî yaklaşımlarla uyumlu biçimde erkeklerin kararlarına itaat ettikleri vurgulanırken, göç ve benzeri kriz dönemleri sonrası süreçte ortaya çıkan aile içi yeni roller ve dayanışma örüntüleri, geniş aile içindeki dayanışma örnekleri de, muhafazakâr babalar tarafından, dinî inanç ve değerlerle ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Onların bu yöndeki anlatıları, göç (Hirschman, 2004), ekonomik kriz, boşanma (Amato ve Rogers, 1997; Mahoney vd. 2001) ve aile içi şiddet deneyimi (Ellison vd. 1999) ya da özel ihtiyaçların ortaya çıkması –herhangi bir aile üyesinin engelli veya kanser ve benzeri kronik hastalığa sahip olması (Spilka vd. 1991)– gibi kriz durumlarında dinî inanç ve pratiklerin zorluklarla başa çıkmada etkin olduğunu savunan mevcut yazınla uyumlu görünmektedir.

Muhafazakâr babalar kendi babalık tarzlarını değerlendirirken kuşaklar-arası devamlılık ve benzerlik ifadelerini kullanmaktadır. Bartkowski ve Ellison (1995), Wilcox (1998), Mahoney ve arkdaşları (2001) ve Mahoney (2005) ebeveyn-çocuk ilişkisi üzerine olan çalışmalarında dinî kaynakların, ebeveyn-çocuk ilişkisine dair uygun tutum ve davranışların belirlenmesinde ana-babalara rehberlik ettiğini ifade etmektedir. Çocukların hangi davranışlarının özendirileceği ve hangilerinin engelleneceği konusunda dinî kaynaklarla harmanlanmış geleneklerin bir referans noktası olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında neyin "günah" neyin "sevap" görüldüğü ile bunlara karşı tepkiler kuşaklar arasında, her zaman aynı olmasa bile, ciddi biçimde benzerlik göstermektedir. Devamlılığa yapılan vurguda bu noktanın ciddi bir payı vardır.

Laik babalar ise kendi babalarından çok farklı olduklarını belirtirken, kendi babalık ve erkeklik deneyimlerinin babalarından bir "kopuş" olduğunu vurgulamaktadırlar. 44 yaşında tekstil mühendisi Engin babasından farklı olma isteğinin hayatındaki önemini vurgulayarak şöyle aktarıyor:

> Ben yıllarca babam gibi olmamak için kadınlarla ciddi ilişki kurmaktan kaçındım, evliliği erteledim. Bütün hayatımı babamdan ve babam gibi olmaktan kaçarak geçirdim. (...) Ne zaman ki fark ettim beni çok etkiliyor, üzerimdeki etkisinden kurtulayım diye iki buçuk yıl psikolojik tedavi gördüm. Kendime ancak öyle geldim.

Laik babalar kendi ailelerinde öncü bir rol oynamayı toplumda "öncü" olmanın bir uzantısı olarak algılamaktadır. Geleneksel değerlerin etkisinin azalmasında ve bu değerler çerçevesinde şekillenen kadın-erkek ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinin "olumlu"ya doğru dönüşümünde kendilerinin öncü olduğunu düşünmektedir. Olumlu dönüşümüyse geleneksel yerine evrensel değerleri benimsemek olarak görmektedir. Babalarının babalık deneyimi ile kendi deneyimlerini karşılaştırmalarını istediğimizde, laik babalar kendilerinin "çok farklı" olduğunu örneklerle ifade ederken, muhafazakâr babalar önce fark olmadığını belirtmekte, "Peki, tarzlarınızda hiç bir farklılık yok mu?" sorusundaki ısrarımız

üzerine, bazı açılardan farklı olduklarını, ancak bu farklılıkların da "tali" olduğunu belirtmektedir.

Görüştüğümüz laik babaların büyük çoğunluğu babalarının disiplinli, soğuk, katı ve mesafeli olduğunu ifade ettiler. İki çocuğu olan 43 yaşındaki finans uzmanı Orhan'ın anlatısı, çocukluktan itibaren babasının ve dedesinin tutumlarına eleştirel baktığını ve farklı olmayı hedeflediğini yansıtması açısından oldukça ilginçtir:

> Sonuçta, baba dışarda duran bir adam. Dışardaki her şeyi o halleden, kol kanat geren biri. Ama tabii disiplin eden bir figür baba. (...) Benim babamdan ve babasından gördüğüm duygularını göstermemek, ağlasan da sevinsen de bunları içinde yaşayacaksın, göstermeyeceksin. Baba dediğin bunları gösteremez, gösterse ne güven verir, ne de saygı görür. Ailede herhangi bir karar alındığında, bize sadece dikte edilirdi, böyle yapacağız, taşınacağız gibi, en azından benim ailemde bu böyle. Ben farklı olmak istedim. Çocuklarımla her şeyi paylaşmak istedim, daha demokratik olmak. Benim hep şöyle bir hayalim oldu, babamdan daha fazlası, aileme kol kanat germek ama duygularımı paylaşarak ve onların görüşlerini de alarak. İşte bu benim hayalim ve kararım, taaa onlu yaşlarımdan beri.

41 yaşındaki akademisyen Selim ise, babasının gençliğinde sol hareket içinde sendikal faaliyetlerde aktif yer alan bir öğretmen olduğunu belirtti. O dönem "daha iyi bir Türkiye" için mücadele eden bir grup genç erkek öğretmenin ailelerine zaman ayırmayı "lüks" bulduklarını ve "kendilerine sıra gelmediğini" ekledi.

> Babam tabii çok etkili, ama eskiden her şey farklıydı. Babam arkadaşları ile sendika ve dernek çalışmaları olan bir öğretmendi, yetmişli yıllar. Öğretmen arkadaşları ile zaman geçirirdi. Bizimle annem ilgilenirdi.

"Zamanın ruhunun değiştiğini" söyleyen Selim, sadece erkeklere özgü böylesi bir sosyal yaşamdan artık aile yaşamına geçiş olduğunu eklemektedir. Selim'e göre, o dönemin erkeğinin iş dışındaki tüm zamanını bu tür siyasi ve sosyal etkinlikler alırken, aile ancak üçüncü sıradadır. Bugün Selim'in kuşağı için iş ve aile arasında bölünen bir yaşam söz konusudur. Selim, kendi kuşağından sosyal çevresindeki erkeklerin aile arasında bir tercih yapması gerekirse ailelerini tercih edeceklerini ifade etmektedir.

Alıntıların da yansıttığı gibi, laik erkeklerin "babalarından kopuş" ve "farklılaşma" vurgusu, inanç ya da laikliğe dair tutumlar üzerinden giden bir başkalaşımdan ziyade, "geleneksel olandan" ya da "babalarının belli davranış ve alışkanlıklarından" uzaklaşma anlamına da gelmektedir. Bu gruptan erkeklerin gözünde baba, sorgulanabilir ve eleştirilebilir bir figür olabildiği oranda farklılaşılması ve aşılması gereken bir örnektir. Diğer bir deyişle, geleneklerin ve dinî inançların muhafazakâr erkeklerin babalarına sunduğu "eleştiri ve sorgulama-

dan neredeyse muaf bir otorite figürü" olma konumu, laik erkeklerin babaları için söz konusu değildir.

Muhafazakâr babaların kendi babalarını değerlendirirken, onları yargılamaktan kaçınmalarının muhtelif nedenleri içinde öne çıkan unsur, başta otorite figürü olmak üzere, "biz"i oluşturan parçaların eleştirilemez ve yargılanamaz olarak kabul edilmesi olabilir. Burada gözlemlediğimiz, bireyin kendisini, cemiyetini yargılama ehliyetine sahip görmemesi, bununla beraber eleştiri ve yargıyı sadece "diğerine" yöneltilebilecek araçlar olarak görmesi eğilimi, muhafazakâr ideolojinin genel kodları ile uyumludur. Yanı sıra, her düzeydeki otorite figürüne ve babaya yönelik bu "anlayış" ve "şefkat" babaların özdeğerlerdirmelerine de yansımaktadır. Hatanın "kula" özgü olduğu ve hiç kimsenin kusurdan muaf olmadığı kabulüne dayalı olduğu oranda muhafazakâr yaklaşım, genel olarak otorite figürlerinin, babanın ya da kişinin kendisinin yanlışlarını olağanlaştırmakta ve önemsizleştirmektedir. Böylece, ancak herkes kadar kusuru bulunan, bu sayede çok da kusurlu olmayan bir baba ve soy imgesine sahip olan ve "köküyle gurur duyan" bir kimlik kurgusu mümkün olabilmektedir.

Kendilerinin babalarından farklı deneyimlerinin neler olduğu sorulduğunda ise, iki grup da çocuklarıyla ilişkilerinde toplumsal dönüşümden kaynaklı farklılıklara değinmiştir. Üst düzey yönetici olan ve kendini muhafazakâr olarak tanımlayan Mustafa şöyle diyor:

> Ben benim babalığımda babamınkinden öyle çok büyük, bariz bir fark göremiyorum. Neredeyse aynı.
>
> *– Peki fark nerede?*
>
> Yani ben birazcık daha samimiyim. Onlar bana her şeylerini anlatıyorlar. Kız arkadaşlarını anlatıyorlar, işte, okuldaki sıkıntılarını anlatıyorlar. Hocalarıyla olan problemlerini anlatıyorlar. Ben babama bunları anlatamıyordum. Anlatma ihtiyacı hissetmiyor muydum? Biraz çekiniyor muydum? Bilmiyorum. Ama şimdikiler çekinmiyorlar.

"Daha samimi ve paylaşmaya yatkın" olmanın yanı sıra, "hisleri aktarma ve gösterme" de babalık deneyiminin kuşaklar arasında farklılaşan bir boyutu olarak dikkat çekmektedir. Kendisini muhafazakâr olarak tanımlayan elektrik mühendisi ve müteahhit Yusuf da benzer deneyimler aktarmaktadır.

> Babamın beni çok sevdiğini hissediyordum, bunu bana bakarken hissediyordum. Ama dokunmakta biraz zorluk çekiyordu, yani babasının yanında bana dokunmakta zorluk çekiyordu. Şimdilerde böyle değil tabii, saçım yok da hani saçımı sevecek şimdi sanki. Okşayacak. O yıllarda ise gösteremezdi de bakışından ve "oğlum" demesinden hissederdim. Çocukluğumdan hatırlamıyorum, ama üniversite öğrencisiyken, dört ay görüşememiştik, o zaman şimdiki gibi de değil, konuşmamışız da. (..) Giresun'da fındık harmanı deriz biz, evin önünde altmış-yetmiş metrekarelik küçük bir alan, evde babam yok o zaman, babam beni fark etmeden eve gelmiş, bahçeye çıkmış,

> bana fark ettirmeden beni seyretmiş, öyle bir üç-dört dakika kadar. Sonra beni bir kucaklaması var öyle, beni çok özlediğini o zaman hissetmiştim. Yani hiçbir zaman, annemin de babamın da öyle sevgisinden mahrum olduğumu düşünmüyorum. Sözcükle ifade etmezler, belki o kültürde söylemek de yok yani. Ama şimdi ben kızıma söylüyorum sevdiğimi. Kızımı çok severim, derim de yani, "Bu dünyada en çok kızımı, sonra da annemi seviyorum," diye söylerim de.

Adnan ise zamanla babasının sevgisini kazandığını ifade etmektedir:

> Anadolu'da baba-çocuk ilişkileri erkek çocuk bazında çok şeydir, seviyeli ve resmîdir. Babam biraz da serttir. Bir de hayatı hep siyasetle geçti. Çok fazla bizi görmedi. Hep dedeyle biz büyüdük. Ben babamın sevgisini, saygısını başardıkça edindim. (...) Evlenince, baba olunca, işimde başarılı olunca babam artık daha çok beni dinliyor. Daha çok oturup istişare edebiliyoruz.

Hem laik, hem de muhafazakâr babalar, babaları ve kendi çocukları ile kurdukları ilişkiyi karşılaştırdıklarında üst kuşakta duyguların daha az ifade edildiğine değinmektedir. Ancak laik babalar babalarından bu açıdan farklılıklarını kendi kimliklerini oluşturan önemli deneyimler olarak görürken, muhafazakâr babalar benzer deneyimleri yaşasalar da söylemsel düzeyde kuşaklar-arası değişimi önemsizleştirmektedir. 38 yaşındaki kendini muhafazakâr olarak tanımlayan üst düzey bürokrat Hüsnü'ye göre:

> Ben babama göre "*light*"ım. Her şeyi bir kere ikna ederek çocuklara anlatmaya, mesela... Ders çalışması gerektiğini dayakla değil, ders çalıştığı zaman hayatta başarılı olacağının birtakım örneklerini verdik. En önemli örneği zaten önlerinde duruyor. Çalışmalarının, kendilerini geliştirmelerinin kendilerine faydalı olacağını, ileride hayatta daha başarılı olmaları için böyle bir yöntem takip etmeleri gerektiğini hem sözlü ifade ediyoruz, hem bizi görüyor, bakıyor. Adam 40 yaşına geliyor, iyi kötü bir maddi birikim de olmuş ama hâlâ çalışıyor. O çalışmanın insanlara haz getireceğini, işte etrafındaki insanlara faydalı olmasının önemli bir şey olduğunu, işte.

Babalarına göre kendilerini daha az sert bulsalar da, muhafazakâr babalar kendilerinin de ailelerinde bir "otorite figürü" ve çocuklar için "rol model" olduğunu iddia etmektedir. Mahoney ve diğerlerinin (2001) Hıristiyanlık ve Museviliğe dair dinî kaynak metinlerin ebeveynlik pratiklerindeki etkisini araştıran çalışmalarında belirttiği gibi, dinî referanslar çocuk yetiştirmede otoriteye itaat gibi değerleri ve itaatkâr kişilik özelliklerini teşvik etmektedir. Muhafazakâr babalar için, babaya itaatin dinin gereği olarak görüldüğü kültürel kodlar geçerlidir. Bu kodlar hem kendi babaları, hem de çocukları ile ilişkilerini düzenlemektedir. Marks (2005) farklı dinlerden çiftleri karşılaştırdığı çalışmasında, diğer gruplardan farklı olarak, Müslümanların, aile yaşamlarının ve günlük hayatlarının her ânını dinî inançları etrafında biçimlendirdiklerini ifade ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca, kuşaklar-arası ilişkilerde dinin bir referans değer sistemi sun-

masının yanı sıra, günlük yaşam pratiklerini ve birlikte yapılan etkinlikleri belirlediğini de ifade etmektedir. Özellikle Müslümanlık söz konusu olduğunda ana-babayı öne çıkaran dinî değerler üzerinden aile dinamikleri dindarlık ilişkisinin iyice pekiştiğine dikkat çekmektedir. Görüştüğümüz muhafazakâr babalar, babalarının onları itaate zorladığını, kendilerinin ise çocuklarını itaat için ikna yoluna gittiklerini ifade etmektedir. Babaya itaat, temsil ettikleri değer sistemine de itaat etmenin bir göstergesi olarak algılanmaktadır.

Aile içi ilişkiler: eş ve babalığın dayandığı değer ve deneyimler

Bu bölümde, her iki gruptan erkeğin eş ve çocukları ile ilişkilerinde benimsedikleri ve aktardıkları değerler ele alınmaktadır. İki gruptan baba, eşleri ile ilişkilerinde kadın ve erkek rolleri ve bu roller üzerine olan beklentilerini ifade etmektedir. Kadın-erkek ilişkilerine dair algı, norm ve beklentiler değer sistemleri ile yakından ilişkili olduğundan, iki grubun en çok farklılaştığı boyutlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Babalık deneyimi eşler arası ilişkilere dair algı, norm ve beklentilerden etkilenerek şekillenmektedir. Bir baba olarak üstlenilen sorumluluk alanları ve pratikleri değinilen üçlü bileşenle (algı, norm ve beklentiler) doğrudan bağlantılıdır. Ev işlerinin ve çocuğun bakım sorumluluklarının paylaşımı (alınan sorumluluk ve bu sorumluluk için ayrılan zaman) babanın öncelikle hangi başlıklarda kendisini "sorumlu" gördüğü üzerinden gerçekleşmektedir. Bazı pratikler babaların önemli kısmı tarafından kendi sorumluluk alanlarının parçası olarak görülmediğinden, bu alanlardaki performans eksikliklerini sorun olarak tanımlamamaktadırlar. Babanın kendisini sorumlu görmesi, kendisi açısından ideal rollerini belirlerken, bu ideale yaklaşmak adına sorumlulukları pratikte yerine getirip getirmemesi ise eşine ve çocuğuna karşı yetersizlik ve kimi zaman suçluluk hissetmesine neden olabilmektedir.

Görüştüğümüz muhafazakâr ve laik babaların, aile içinde kadın-erkek ilişkileri ve ebevenylik sorumluluklarına dair anlatılarında birbirlerinden oldukça farklı vurgular öne çıkmaktadır. Muhafazakâr babalar, ailede kadın-erkek rollerinin birbirinden ayrı olduğunun ve birbirini tamamlaması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu yaklaşımlarında, ataerkil kabulleri benimsemeleri yanında dindarlığın da etkili olduğu söylenebilir. Muhafazakâr babaların kendi ifadeleriyle, "İçişleri Bakanı" olan eşleri, babaların kamusal alanda yerine getirdikleri sorumlulukları özel alandaki faaliyetleriyle tamamlamaktadır. Bakım sorumlulukları neredeyse tamamen annenin alanı olarak görülmektedir. Çocuğun bebeklikten itibaren beslenmesi, temizliği gibi sorumluluklar hiçbir durumda babadan beklenmeyen sorumluluklardır. Babanın istisnai olarak çocuğu beslemesi, altını değiştirmesi ya da yıkaması baba tarafından unutulmaz bir anı olarak "altını değiştirdiğim bile oldu" ifadesiyle vurgulanmaktadır. Babalar bu tür deneyimlerini çok ilgili bir babalığın göstergesi olarak kabul etmekte, bu davranış-

larını eşlerine "yardım" ve/veya "lütuf" olarak görmektedirler. Bu tür sorumluluklar ancak eşin hastalık gibi meşru bir mazareti olursa erkek tarafından yerine getirilmektedir.

Öte yandan, çocuklara günlük yaşamın çeşitli konularına, örneğin dersleri, giyimleri ya da arkadaşları ile ilişkilerine dair "kural koyma" ve onları "disipline etme", öncelikli olarak annenin sorumluluğu olarak tanımlanmakta, ancak annenin çözemediği konularda "mutlak otorite" olarak kendilerinin son sözü söylediği ifade edilmektedir. Bununla beraber, aldıkları tutumun, annenin otoritesini de sarsmayacak yönde olduğu, çünkü kendilerine yansımayan pek çok konuda annenin "yetki sahibi" olduğuna dair algının korunması gerekliliği vurgulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, kadın ve erkeğe farklı roller verilmekte ve aile içi ilişki hiyerarşisinin en üst basamağında erkek konumlanmaktadır. Bu yaklaşıma göre, modern kent yaşamında artan boşanma oranları, madde bağımlılığı, adli suçlar gibi bir dizi tehdit karşısında birbirini tamamlayan işbölümü ve erkeğin otoritesine dayanan aile, en temel sığınak olarak korunmalıdır. Çocukların küçük yaştan itibaren dinî değerlerle büyütüldüklerinde "isteyeceklerinin sınırlarını da öğrendikleri", "bazı derslerdeki sorunlar hariç önemli bir sıkıntı yaşanmadığı" aktarılmaktadır. Ayrıca babalara, çocuklarının kesinlikle onay vermeyecekleri davranışlarının neler olabileceği sorulduğunda, yanıt olarak "din ve ahlâka uygun olmayan davranışlar"a taviz verilmeyeceği belirtilmiştir.

Laik babalar ise kendi babalarından farklı, demokratik bir baba ve eş olduğunu söylerken, bu konuda bilinçlenmelerinde eşlerinin "rehber"liğinin önemini ifade etmektedir. Nasıl daha iyi bir eş ve baba olunacağı konusunda eşleri onlara, beklenti ve eleştirilerini dile getirerek yol göstermektedir. Çocuk bakımına ilişkin sorumlulukları eşleri ile paylaşmaları gerektiğini düşünseler de, bu konuda iş sorumlulukları dolayısıyla hedefledikleri oranda sorumluluk alamadıklarını belirtmektedirler. Çocukları yönlendirmek için evde çeşitli kurallar konulduğu ifade edilirken, kuralların "mantığının ve nedeninin" çocuğa anlatılmasının önemi vurgulanmıştır. Çocukların "anlamı olmayan kurallara boğulmasının" onların özgürlüklerinin kısıtlanması anlamına geleceği için bundan kaçınmak gerektiği savunulurken, çocuğun kendi istek ve tercihlerini hayata geçirebilmek için desteklenmesi gerektiği, ancak bunun için doğru yönlendirilmesinin de şart olduğu dile getirilmiştir. Çocuklarının hangi davranışlarına asla onay vermeyecekleri sorulduğunda, genel olarak "kendilerine ve başkalarına zarar vermelerine" göz yumulmayacağı ifade edilirken, görüşmeciler aynı zamanda çocuklarının "kendileri de dahil birisinin güdümüne girmesinden" çok ciddi rahatsızlık duyacaklarını ve ebeveynliklerini sorgulayacaklarını da belirtmektedir.

Eş ile sürekli diyaloğa, duygu ve düşüncelerini karşısındakiyle paylaşmaya ve ona açmaya vurgu yapan laik erkeklere karşın muhafazakâr erkekler kadın-er-

kek ve karı-koca rollerinin keskinleştiği ve geleneklerin temel rehber kabul edildiği bir ilişki dinamiğine işaret etmektedir. Bu yönüyle grupların yaklaşımları, Sanchez ve diğerlerinin (2002) çalışmalarındaki sınıflandırma ile benzerlik taşımaktadır. Kişisel fedakârlık ve kendini aileye adarken dinî referanslar ve bu referanslarla ilişkili geleneklerin etkisinin görüldüğü, kutsal sözleşmeye dayalı model muhafazakâr erkekler tarafından benimsenirken, kişilerin ihtiyaçlarının evlilik bağından daha önemli olduğu ve taviz vermek ya da itaat etmek yerine taraflar arası müzakerenin ilişkide etkin olduğu model, laik erkekler tarafından içselleştirilmiştir.

Dinî kaynakların referans alınmasıyla, kadın ve erkeğin ebeveynlik rollerinin toplumsal cinsiyete dayalı olarak farklılaşması gerekliliğinin kabul edildiğini iddia eden çalışmalar vardır (Bartkowski ve Xu, 2000). Müslümanlık üzerine benzer odaklı çalışmalarda, Carolan ve arkadaşları (2000), Pels (2000) ve Marks (2005) dinî geleneğin ataerkil yapısının ve ondan beslenen toplumsal cinsiyet eşitsizliğine neden olan yaklaşımların, eşler arasında güç ve kontrol dengesinin erkek lehine bozulmasını meşru gördüğünü ortaya koymaktadır. Müslüman ailelerde dinî inancın aile içi dinamiklere etkisine odaklanan çalışmaların çoğu, Batı toplumlarında yaşayan Müslüman ailelerin ilişkisel dinamiklerini anlamaya yöneliktir. Carolan ve arkadaşlarının (2000), Müslüman çiftler üzerine yaptıkları çalışmalarında, bu çiftlerin "toplumsal cinsiyet eşitliği" yerine "toplumsal cinsiyet saygısı"nı vurguladıkları, eş seçimi ve aile içi ilişkilerde geniş aile üyelerinin ve dinî referansların belirleyici olduğunun altını çizdikleri aktarılmaktadır. Dinî referanslar ve geniş aile üyelerinin bireyin yaşamı üzerindeki bu belirleyiciliğinde, her iki odağın da diğeri için bir meşruluk zemini oluşturması dikkat çekmektedir.

Kız ve erkek çocuklarına bakışları üzerine olan sorumuzu laik ve muhafazakâr babalar benzer görüşlerle yanıtlamaktadır. İki grup da kız çocuklarını en az erkek çocukları kadar önemsediklerini, kız çocuklarının geleceğine yatırım yapmanın çok önemli olduğunu belirtmektedir. Yine de iki grup arasında bazı farklılıklar gözlenmektedir. İki grup arasındaki temel fark, çocuklarla zaman geçirme konusuyla, kız ve erkek çocuklar için uygun görülen davranış setleri ile ilişkilidir.

Laik babalar kız ve erkek çocuklarıyla ayırt etmeden zaman geçirirken, muhafazakâr babalar kızlarının eşleri ile daha çok zaman geçirmesinin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Kız çocuğa annenin, erkek çocuğa babanın rol model olması gerektiğine ilişkin görüşler bu ifadede belirleyici olmaktadır. İki grubun çocukları ile zaman geçirme pratiklerini daha yakından incelediğimizde, ev içi zaman geçirme pratiklerinin bazı benzerlikler taşıdığı görülmektedir. İki grup da çocuklarıyla oyun oynadıklarını, maç seyrettiklerini, birlikte kitap okuduklarını, pazar kahvaltıları yaptıklarını ve doğa yürüyüşlerine katıldıklarını belirtmektedir. İki grubun bu ortak etkinliklere ilişkin yaklaşımları ise farklıdır.

Laik değerleri benimseyen babalar, birlikte zaman geçirmek anlamına gelen bu etkinlikleri, babalığın en önemli sorumluluğu olarak gördükleri için, bunu yerine getiremediklerinde suçluluk hissetmektedir. Öte yandan, muhafazakâr babalar işlerinden zaman buldukça bu etkinliklere katılmalarından dolayı memnuniyet duymaktadır. Laik erkekler uzun iş saatleri, iş yükü ve şehirdışı seyahatler gibi yapısal engeller dolayısıyla ideallerinde kurguladıkları baba ve eş beklentilerini yerine getirmekte zorlandıklarını ve baba-eş rollerinde kendilerini "eksikli" hissettiklerini ifade etmektedir. Buna karşın muhafazakâr erkekler, benzer nedenlerle eş ve çocuklarına zaman ayıramamayı, "aileleri için yaptıkları bir fedakârlık" olarak nitelendirmekte, "güzel anları kaçırmaktan" hoşnut olmamakla birlikte, bu durumu rollerine ilişkin bir eksikliğin değil, tersine azmin ve gayretin göstergesi olarak görmektedir. Onlara göre baba olmak, tam da bu tür fedakârlıkları gerektirmektedir.

Toplumsal cinsiyet rollerinin eşitliğini savunan Engin şöyle söylüyor:

> Pedagog bana eve geldiğimde ne yaptığımı sordu. Ben de kızımdan önce, ilk olarak bulaşık makinesine koştuğumu söyledim. Sonra varsa çamaşır makinesine koşturduğumu söyledim. Sonra mutfağa koştuğumu, çünkü eşim salatayı bana bırakır. Ancak bu işleri yaptıktan sonra sıra kızıma gelirdi, fakat artık o da beni istemezdi. Odasına bile sokmuyordu. Ben de bu durumdan çok mutsuzdum ama ne yapacağımı bilmiyordum. Pedagog bana "Kızınız çevresinde olup biten her şeyin farkında bir çocuk," dedi. "Sizin listenizin en sonunda geldiğini görüyor ve buna tepki gösteriyor. "Bugünden sonra eve gittiğinizde, önce ellerinizi yıkayıp hemen kızınızın yanına koşun," dedi.

Hakkı ise bu konudaki deneyimini şöyle ifade etmektedir.

> İşten yorgun argın geliyorum, ben geldiğimde zaten anneleri onları yatırmış oluyor çoğunlukla. Ama hafta sonları özellikle pazar günleri birlikte kahvaltı etmeyi çok severim. Kızım benim yaptığım omleti çok beğenir mesela. Öyle bir kahvaltı olayımız vardır. Bazen dışarıda yediğimiz de oluyor, yürüyüş yapmayı severiz parklarda. Baba kız vakit geçirmiş oluyoruz. Abisiyle yapamamıştık, ama kızımla daha yakınız.

Ev dışı etkinliklerde, tüketim eğilimlerinin ortaklaşması dolayısıyla ortaklıklar görülmektedir. İki grup da alışveriş merkezlerinde zaman geçirmeyi, özellikle soğuk kış günlerinde, tercih ettiklerini belirtmektedir. Laik babalar bu konuda mekânsal alternatiflerin eksikliğinden şikâyetçi olurken, kentsel yapılaşmanın doğa içinde zaman geçirme fırsatlarını giderek azalttığını ifade etmektedir. Dışarıda yapılan aktivitelerde kendi sosyal çevresinin ve referans grubunun tercihlerine uygun davranmak, her iki grup için de geçerlidir. Şehir içinde ve tatillerde nereye gidileceği, hangi etkinliğin tercih edileceği gibi konularda benimsedikleri yaşam tarzına uygun davranmak belirleyici olmaktadır. Avrupa'ya mı, Mısır'a mı gidileceği, deniz kıyısı tatilinin mi, kaplıca/yayla tatilinin mi tercih

edileceği, dinî bayramlarda tatile gidilip gidilmeyeceği konusundaki tercih ve kararlar muhafazakâr ve laik kimliğin kuruluşunda etkili olmaktadır. Laik baba grubuna dahil ettiğimiz ve finans sektöründe üst düzey yönetici olan Tolga ve muhafazakâr, akademisyen bi baba olan İbrahim, sırasıyla, şunları ifade ediyor:

> Üç gün tatil olsa Lizbon, Barselona, Roma düşünürüz. Eskiden turla giderdik, gide gele nerede kalınır, neresi güzel, görmeye değer biliyoruz. Bir ferahlayıp yeniden bu keşmekeşin içine dönüyoruz.

> Çocuklarla Nil nehrine gittik yıllar önce. Gerçekten çok güzeldi. Hepimiz büyülendik. Bize yakın insanlarla örfümüze uygun bir tatil, işte istediğimiz bu. Döndüm, herkese öneriyorum.

Öte yandan, muhafazakâr babaların genel olarak çocuklarıyla, ama özel olarak kızlarıyla ilişkilerinin geçen yıllarla birlikte dönüştüğü izlenmektedir. İlerleyen yıllarla babalar, ikinci ve üçüncü çocuklarına daha fazla zaman ayırabildiklerini ve onlarla daha yakın olabildiklerini ifade ederken, özellikle küçük kız çocuklarının ilgi ve şefkati deneyimleme açısından açıkça şanslı olduklarını dile getirmiştir. Buna bağlı olarak babalar ilk çocuklarıyla baba olmayı öğrendiklerini, ikinci ve/veya üçüncü çocuklara karşı daha iyi bir baba olabildiklerini hissetmektedir. Bu anlatılar, muhafazakâr aile yapısında sıklıkla vurgulanan kuşaklar-arası "sürekliliğe" rağmen önemli bazı dönüşümlerin varlığını da ortaya koymaktadır. Özellikle kız çocuklarına ilişkin tutumlardaki dönüşüm dikkat çekici düzeydedir. Zira, görüştüğümüz muhafazakâr erkeklerin kendileri gibi erkek kardeşleri de üniversite mezunu olabilmiş ya da en azından üniversite sınavına girerek bu yönde girişimde bulunabilmiştir. Ancak kız kardeşleri, ağırlıklı olarak ilkokul mezunudur. Liseye devam eden birkaç kız kardeşin sadece dinî eğitim alabildiği, örneğin İmam Hatip Lisesi mezunu olduğu, içlerinden birinin de açık öğretim fakültesinde ilahiyat okuduğu aktarılmıştır. Bu konuda, "çok zeki ve yetenekli" bulduğu kızının psikoloji okumasını çok istediğini söyleyen Nurettin'in anlatısı muhafazakâr ailelerde kız çocuklarının okuması yönündeki tutumun kuşaklar-arasında nasıl değiştiğini açıkça ortaya koyan düşündürücü bir örnektir:

> Kız kardeşimin okumaması şöyle oldu, aslında kız kardeşim orta bire yazıldı. İlk okuldan sonra bir sene kadar orta okulda okuma denemesi oldu da, o bir senede şöyle bir şey oldu, bir küçük kardeşimin doğumu gerçekleşti bu arada. Annemin o zaman şöyle bir itirazı oldu, bu çocuğa ben bakamayacağım, kız da okuldan çıksın da bana yardım etsin gibisinden, böylece kız kardeşim okuldan alınmış oldu.

Ancak tüm bu dönüşüme rağmen, kızları ile oğullarının tamamen aynı şekilde davranmamaları gerektiğine inandıklarını da belirtmektedirler. Üniversite eğitimi için yurtdışına gitmek ya da eve giriş saatlerinde esneklik gibi oğullarına

uygun gördükleri bazı davranışlar kızları için uygun görülmemektedir. Kız çocuklarının "narin"liği neden olarak gösterilerek, aileleri tarafından sürekli korunmaları gerekliliğinin altı çizilmektedir. İbrahim'in ifadesiyle:

> Büyük oğlum Rusya'ya gitti okumaya, kızım gitsin istemem. Neden mi? Kıyamam, kızlar narin olur. Biz her an yakınında olmalıyız.

İki grup da çocuklara ilgi ve şevkat gösterme gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Grupların değer ve davranışlarında benzerlikler olmasına rağmen, muhafazakâr babalar aile içi ilişkilerde olumlu buldukları değer ve davranışları dinî inanç sistemlerinin sonucu olarak görme ve bu görüş çerçevesinde bu tür davranışlar üzerinden dinî kurallara uygun yaşadıklarını düşünme eğilimindedir. Oysaki, Mahoney'in (2005) aile ilişkileri ve dinî inançlar arasındaki dinamiklere odaklanan çalışmasında belirttiği gibi, eşler-arası ve ebeveyn-çocuk ilişkilerini kapsayan aile ilişkilerine yönelik bazı mesajlar, hem seküler dünya görüşünün hem de dinî dünya görüşünün ana hatları ile örtüşebilmektedir. Örneğin ebeveynlere saygı, eşe şefkat, aile üyelerine karşı anlayışlı tutumun olumlanması gibi bazı mesajlar muhafazakârlar tarafından her ne kadar dinî inançlara atfedilse de, seküler yaklaşımda da farklı değerlerle ilişkilendirilerek benimsenmektedir.

Toplumsal aidiyetler üzerinden "diğeri"yle bir baba olarak karşılaşma noktaları

Muhafazakâr ve laik babaların referans grupları ve diğerleriyle kurdukları ilişkiler ve toplumsal aidiyetleri babalık tutum, stratejileri ve beklentilerini doğrudan biçimlendirmektedir. Bu iki grubu babalık tutum, strateji ve beklentileri bağlamında incelediğimizde, en belirgin nokta, muhafazakâr grubun dinî referanslara yaptığı güçlü vurguya karşın, laik babaların etik değerleri benimseme vurgusudur.

Türkiye'nin içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal süreç laik babaların kendilerini tehdit altında hissetmelerine neden olmakta, bu his de savunmaya geçmelerine ve buna dönük stratejiler geliştirmelerine yol açmaktadır. Laik babalara göre, Türkiye'nin son yirmi yıldır içinde bulunduğu siyasi dönüşüm bu grubun bireysel değer ve tercihlerine yönelik tehdit oluşturmaktadır. Günlük siyasette ve basında sıkça rastladığımız "yaşam biçimi" üzerinden şekillenen tartışmalar, bu grupla görüşmelerimizde birçok soruda arka temayı oluşturmuştur. White (2002) ve Toprak (2010) seküler kesimin tüm bu sosyal ve siyasi muhafazakârlaşmayı "endişe", "güvensizlik ve yabancılaşma" (White, 2002) hisleri ile karşıladığını ifade etmektedir. White araştırmasında, genç profesyonellerin İslâmo-normativitenin güçlendiği bir siyasi ortamda geleceğe ilişkin güvensizlik ve yabancılaşma hissi yaşadıklarını belirtmektedir. White, aynı zamanda, bu kuşağın

sekülerliğinin Kemalist ideolojinin sekülerliğinden çok farklı olduğunu, kentli ve eğitimli profesyonel bu genç kesim için sekülerlik algılarında kişisel özgürlüklerin ve yaşam tarzı tercihlerinin önem kazandığını vurgulamaktadır.[4]

Laik babaların çocuklarıyla ilgili hayalleri, planları ve bunlara yönelik stratejileri, sahip oldukları konum ve yaşam biçimini koruma motivasyonu üzerine kuruludur. Ağırlıklı olarak benzerleriyle sosyal ilişkiler kurmaya yönelen laik babaların bu iç sosyalleşme eğilimleri grup içi ilişkilerini güçlendirirken, grup kimliğini de güçlendirmektedir. Bu içe dönmenin dile gelen nedenleri, laiklerin ekonomik, siyasi ve toplumsal kaynaklara ulaşım mekanizmalarının dışına itilme/dışında kalma algısı ve diğer grup tarafından sürekli bir saldırı altında kalma hissidir. Toplumda erkekliğin ve babalığın var olagelen "özerk" ve "güçlü" imgesiyle çelişen bu his, seküler değerleri benimseyen erkeklerin kendilik algısını olduğu kadar, babalık deneyimini de olumsuz etkilemektedir. Bireysel deneyimleri üzerinden kendini "özerk" ve "yetkin" hissederken, toplumsal alanda kendini "engellendiği ve dışlandığı için muktedir hissetmemekte"dir. Bu grupta yaptığımız tüm görüşmelerde babalar, kişisel tercihlerini ve yaşam biçimlerini tehdit altında hissettiğini ifade etmiştir. Tolga, tercihlerinin nasıl şekillendiğini ve sürekli denetim altında olmaktan ne kadar bunaldığını şöyle ifade etmektedir:

> Ne yiyip, ne içeceğime, ne giyeceğime kim nasıl karışır? Ama karışıyorlar artık. Toplum baskısı var, adına ister mahalle baskısı de, ne dersen de. Artık fark etmeden sürekli kendimize onların gözüyle bakıp, "tamamdır" deyip çıkıyoruz sokağa. Bu yüzden ben tatilde "Yurtdışına gidelim," derim. Gerçek tatil, bu baskıdan kurtulmak benim için.

Bu konuda muhafazakâr babalar ise, "Artık bizim için her şey iyi, çok şükür," ifadesiyle dile dökülen, toplumsal gücün verdiği bir "bireysel güç" ve "güvende

4 Benzer bir doğrultuda, Parmaksız'ın (2015) araştırması, Türkiye'de seküler muhalefetin devlet odaklı bir siyasetten gündelik hayat odaklı bir muhalefete dönüştüğünü, bu açıdan da sekülerliğin seküler kesimler tarafından bir yaşam biçimi olarak kurgulanmaya başlandığını belirtmektedir. Parmaksız bu dönüşümün postsekülerliğe geçişe ilişkin sinyaller verdiğini ifade etmektedir. Parmaksız "postseküler" kavramının açıklayıcı kapasitesinin AKP dönemini anlamak için çok elverişli olduğunu ifade ettiği bu çalışmada, Türkiye'de seküler sosyal ve siyasi hareketlerin kendi içinde yaşadıkları dönüşümü betimleme gücü dolayısıyla bu kavramı tercih ettiğini belirtmektedir. Parmaksız'a göre, Türkiye'de seküler politika yapma tarzları devlet odaklı bir siyaset yapma biçiminden yaşam biçimi ve gündelik hayat odaklı bir muhalefet hareketine dönüşmektedir. Aytaç (2016: 6-7) aynı dönemde, yapısal aktörlerin bireylerin yaşam tercihlerini belirleme pratiklerinde bir dönüşüm yaşandığını iddia etmektedir. Aytaç çalışmasında, Türkiye'de son dönemde yasal paternalizmden (*legal paternalism*) yasal ahlâkçılığa (*legal moralism*) bir geçiş yaşandığını ifade etmektedir. Vatandaşları için neyin doğru olduğunu bildiğini iddia eden devletten, vatandaşlarının ahlâki normlar çerçevesinde davranmasını yasal düzenlemelerle hayata geçiren devlete doğru yaşanan dönüşümde, özgürlüklerin kısıtlanması, görünmez engeller ve özel düzenlemeler ile vatandaşlık haklarının erozyona uğraması söz konusudur. AKP iktidarı süresince, ahlâki değerlere yapılan vurgu kamunun genel çıkarlarının gereği olarak sunulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki değerler üzerinden artan kutuplaşma, "zayıf vatandaşlık bölgesinin" (*weak citizenship zone*) yeni sakinlerini oluşturan muhalif kesimleri, çoğunluğa atfedilen ahlâki değerlere vurgu yaparak, baskılamakta ve sınırlamaktadır.

hissetme" duygusu deneyimlemektedir. Ersin Kalaycıoğlu'nun (2007) ifade ettiği gibi, AKP iktidarı süresince muhafazakâr kesimler sadece geleneğin devamlılığın güvencesini hissetmemekte, aynı zamanda kendilerini ekonomik gelişimin tarafı olarak da hissetmektedir. Yıllardır "mağdur" edildiklerini düşünen bu grup, "Türkiye'nin gerçek sahipleri olarak" ilk kez "ellerine fırsat geçtiğini" belirtmektedir. "Fırsat"tan ne kastedildiğini sorduğumuzda, Mustafa "Türkiye'yi ilk kez idealleri çerçevesinde kendilerinin yönettiğini" belirtmektedir. Anlatılardan çıkarttığımız kadarıyla, bu grup doğrudan siyasi bir yönetim mekanizmasının içinde yer almasa da, kendi dünya görüşüne sahip siyasetçiler tarafından yönetildiklerini düşünmektedir. Bu siyasi koşulların kendileri açısından önemli bir sonucu ekonomik, sosyal ve sembolik kaynaklara ulaşmaktır. Görüştüğümüz muhafazakâr kişilerin büyük bir kısmı, yerel ve merkezî yönetimlerle ihaleler üzerinden ticaret yapan işadamları ya da yüksek düzey bürokratlar olarak kendi kişisel başarılarını ve artan aile refahlarını AKP'nin başarısına doğrudan bağlı görmektedir. Burada yaşanacak bir kırılma onlar için kişisel, ailevi ve toplumsal açıdan başarısızlık demektir ve maddi, sosyal ve sembolik bedellere neden olabilir. Bu yüzden aile, geniş aile, akrabalar, dinî cemaatler ve iş arkadaşları muhafazakâr değerlerin savunusunda dayanışma halinde olunması gereken gruplar olarak algılanmaktadır. Bu grupların üyesi olacak çocuklar yetiştirmek de ancak grup içi dayanışma ile mümkün görülmektedir. Bu sosyalleşme ağında okullar ve okul aile birliği üyeleri ile ilişkilerin oldukça önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Çocuklarının eğitimine önem vermek iki grupta da gözlemlediğimiz ortak bir tutumdur. İki grup da çocuklarına en iyi eğitim olanaklarını sunmayı hem bir ebeveynlik/babalık görevi, hem de toplumsal bir görev olarak görmektedir. İki grup da, çocukları için okul öncesi dönemden başlayarak, sahip olduğu kaynaklarla dünya görüşüne uygun en iyi eğitim olanaklarına ulaşmayı hedeflemektedir. Ancak, bu vurgunun arkasındaki motivasyon ve kaygılar iki grup için oldukça farklıdır.

Muhafazakâr grup için temel motivasyon, İslâmi değerlerin aktarıldığı bir eğitim anlayışının, çağın gerekliliği olarak görülen iyi yabancı dil öğrenilmesini (İngilizce) ve iyi bir üniversiteyi kazanmayı sağlayacak nitelikli eğitim olanaklarını çocuklarına sunmaktır. Böyle bir eğitim kurumunu seçmek ve ücretini karşılamak sadece çocuğun geleceği için değil, çocuğun ve hatta tüm ailenin değerleri ile uyumlu bir sosyal çevre edinmesi için de belirleyici olabilmektedir. Bu kurumlar aracılığıyla ulaşılan sosyal çevre geleneğin ve dinin bir ortaklık zemini olarak yeniden tanımlanmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda sürekli üzerine konuşulan ve referans noktası olarak tüm davranış ve tutumları belirleyen gelenek ve din, sosyal çevreyi oluştururken, aynı zamanda neyin gelenek neyin doğru dinî bilgi olduğu yeniden tanımlanmaktadır. Üç çocuğu olan Hamdi, eşinin ve kendisinin "doğru" dinî bilgileri kızının okulundan öğrendiğini ifade et-

mektedir. Hamdi ailesinden edindiği dinî bilgilerin "İslâm ilminden uzak" olduğunu, "gerçek din"i, kızının okulunda tanıştığı öğretmenler ve velilerden öğrendiğini belirtmektedir.

Saktanber'in (2002) ifade ettiği gibi, "şuurlu Müslüman" olmak için aileden aktarılan dinî bilgiler yerine "gerçek İslâm"ı öğrenmek ve ona göre yaşamak sadece kişisel değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olarak görülmektedir. Okulda başlayan sohbetler evlerde devam etmekte ve çocuklar yoluyla aileler görüşmek isteyecekleri kendi benzerlerine ulaşmaktadır. Muhafazakâr babalara göre, çocuk yetiştirmek toplumsal bir sorumluluk olarak görülmekte, kendi idealleri çerçevesinde çocuk yetiştirmenin ancak "çürük"lerden arınmış bir toplumda mümkün olacağı düşünülmektedir. Bu görüşe göre, çocuklar, gençler ve kadınlar "kötü örnek"lerden etkilenmeye açık görüldüğü için korunmaları gerekmektedir. Gerekli tedbirler alınırsa ve çocuklara "doğru" değerler aşılanırsa, geleceğe güvenle bakabileceklerine ve çocuklarının gelecekte önemli noktalara varacaklarına inanmaktadırlar. 7 yaşında çocuğu olan üst düzey bürokrat Osman'ın ifadesiyle:

> Ağaç yaşken eğilir, biz çürüğü başta fark ederiz. Herkes çocuk yetiştirirken uyanık olacak. Yoksa değerlerimizden kopar, kendi kültürüne, köküne yabancılaşır. Bu yüzden hep gözün kulağın çocukta olacak. Ona ilk yıllardan öğreteceksin dinini, doğruyu yanlışı, günahı sevabı. Din, ahlâk çocuklukta öğrenilir.

Laik grup açıkça Türkiye'de siyasetin eğitim sistemini şekillendirmesi sonucu bilimsellikten uzaklaşmaya neden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca eğitim sisteminde aktarılan değerlerin dinî referanslar çerçevesinde belirlenmesini de bir diğer sorun olarak tanımlamaktadır. Seküler değerlere sahip aileler çocuklarını, bilimsel düşünceyi benimseyen ve benzer ailelerden gelen çocuklarla karşılaşacakları özel okullara göndermektedir. Öyle ki, bu grup tarafından çocuğun eğitim yaşamı boyunca özel okul giderlerinin "ciddi bir yatırım" niteliği kazandığına dikkat çekilmektedir. Bu koşulların devamının nasıl sağlanacağı, görüştüğümüz çoğu baba için ciddi bir endişe kaynağıdır.

Bu endişeye 4 yaşında oğlu olan Ayhan'ın dile getirdiği bir diğer kaygı eşlik etmektedir: "Uygun" okullarda edinilen merak, yaratıcılık ve sorgulama alışkanlığı "Türkiye'nin değişen gerçekliği"ne uymamaktadır. Ayhan oğlunun "eğer ülke bu yönde dönüşmeye devam ederse, bu ülkede çok mutsuz ve aykırı" hissedeceğini düşünmektedir. Bu düşünceler, laik babaların geleceğe dair kaygılarını derinleştirmektedir. Öte yandan, toplumsal kurumların ve dinamiklerin dinî değer sistemi çerçevesinde belirlenmesinin artması ve laik değerlerle yetişmiş nesillerinin "geleceksizleştirilmesi" halinde, çocukların "evrensel değerler" ve "bilimsel yaklaşım"a dayalı bir eğitim almaları, yurtdışı alternatiflere yönelebilme ihtimalini artırmak demektir. Bu bağlamda, istenilen niteliklere uygun bir eğitim arayışı, laik babalar için çocuklarına "değer aktarımının" yanı sıra,

gelecekleri için ülke dışında bir "güvence" sağlamak anlamına da gelmektedir.

Bu iki grup için de kendi benzerleri ile bir arada zaman geçirmek ve yaşamak önem taşımaktadır. Diğer grup ile zorunlu etkileşimler olmadıkça bir araya gelmekten kaçınılmaktadır. Çocuklar ve kadınlar için benzerleri ile geçen dışa kapalı yaşam pratiği daha mümkün olsa da, erkekler için iş ve sosyal yaşamın gereklilikleri dolayısıyla o kadar kolay değildir. Zorunlu etkileşimler zihinsel kutuplaşmayı azaltmamakta, tam tersine iki grubu kendi değerleri üzerinden daha da savunmacı olmaya itebilmektedir. Konuştuğumuz babalar zihinlerinde bir harita oluşturmakta, ülkeyi, yaşadıkları şehri, semt ve mahalle düzeyinde "biz" ve "onlar" arasında bölüştürerek algılamaktadır. Keçiören/Bağcılar ve Çankaya/Kadıköy sembolik açıdan kutuplaşmanın en çok dile getirildiği mekânlardır. Örneğin Ankara'da görüştüğümüz üst düzey bürokrat Selahattin kendisini ve ailesini Kadıköy'de tahayyül edemeyeceğini ifade etmiştir.

> Biz orada olamayız. Gitmeyiz zaten, oralar bize yabancı. Uyuşturucu, fuhuş hep orada. Eylemlere katılanlar, hep sorun çıkaranlar orada. Ben oradakileri çocuklarıma kötü örnek olarak gösteriyorum. Kadıköylüler. Arsızlar bunlar. Bir pasaj varmış herkes uyuşturucu, fuhuş yapıyormuş.

İstanbul'da görüştüğümüz Mert'in ifadesiyle:

> Bir Bağcılar'da, bir Fatih'te rahat etmem mesela. Yolum düşse, geçmek istemem. Başka bir yere düşmüşüm gibi, birkaç yüzyıl öncesine ışınlanmış gibi. Kötü hissediyorum, endişe duyuyorum. Kötü bakışlar, laf atmalar rahatsız hissettiriyor. Kendi memleketimde yabancı gibi.

Belirli kalıp yargıların iki grup için de geçerli olduğunun altını çizmek gerekir. Karşıt grup "karısının yabancı erkeklerin yanında mayo ile denize girmesinden rahatsız olmayan erkek" ya da "küçük kız çocuğunu örtünmeye zorlayan baba" gibi görselleşmiş zihinsel klişeler ile resmedilmekte ve bu resimler diğer gruptan ayrışma noktalarını oluşturmaktadır. "Farkınız ne?" sorusunun cevabı özellikle kız çocukları ve kadınlara çizilen sınırlar ve onlardan beklentiler üzerinden verilmektedir. Diğerine ilişkin dile getirilen görüşler oldukça çarpıcı bir boyut kazanabilmektedir. Laik babalar, muhafazakârların kız çocukları ve eşleri üzerinde özellikle okumalarını ve çalışmalarını engelleyecek biçimde tahakküm kuracaklarını ifade ederken, muhafazakâr babalar, laik ailelerdeki yaşamı "onlarda çocuk eve gelmiş mi, affedersin sevgilisi mi olmuş, onun evinde mi kalmış kimse sormaz yani... Uyuşturucu kullanmış, sarhoş olmuş, ayyaş olmuş birbirine karışmazlar yani" sözleriyle tarif edebilmektedir. Her iki grup da diğerinin abartılı bir toplumsal portresini çizerek, bu imgeyi sürekli kendine, ailesine ve yakın çevresine hatırlatarak, toplumsal kutuplaşmanın artmasında etkili olmaktadır. Ayrıca, kimi zaman siyasetçilerin bazı söylemleri ve medyanın

yaklaşımı bu olumsuz imgeleri güçlendirirken, ayrıştırıcı yeni imgelerin oluşumuna da neden olmaktadır. Bir diğer ilginç nokta, iki tarafın da kendilerine ilişkin gerçekdışı tahayyüllerin farkında olmasıdır. Ancak bu farkındalık, diğerinin kendisine ne kadar önyargılı yaklaştığının bir göstergesi olarak görülmekte ve "diğerine" karşı beslenen önyargıyı pekiştirmektedir. Buna rağmen her iki grup da kendi yaklaşımının "ötekine" dair abartılı ya da çarpıtılmış bir resim sunduğuna dair herhangi bir şüphe taşır görünmemektedir.

Görüşmelerimizden edindiğimiz izlenim, tüm bu olumsuz görüş ve yargıların diğeriyle kurulan ilişki deneyimine dayanmadığıdır. Tam aksine, yaşam alanlarının ayrışması, söylemlerin sertleşmesine, sertleşen söylemler de grupların iyice birbirinden kopmasına neden olmaktadır. Bu noktada, gruplar arasındaki zorunlu temas deneyimleri üzerinde düşünmeye değerdir. Birbirleriyle iş ortamında bir araya geldiklerinde iki taraf da gönülsüz ve temkinli bir ilişki tarzı benimsediğini ifade etmektedir. Bazı görüşmecilerimiz, diğer gruptan "istisnai" örneklerin çıktığını ve onlarla çok yakın olduklarını ifade etseler de bu yakınlık, kişisel ilişki düzeyinde kalmakta, aileleri ve sosyal çevreleri kapsayıcı biçimde gelişmemektedir. İki taraf da bu ilişkilerde sorun yaratacağını tahmin ettikleri konulardan uzak durarak birbirlerine "saygı gösterdiklerini" de eklemektedir.

Sonuç

"Muhafazakâr ve laik kimlikler babalık tutum ve pratiklerini farklılaştırıyor mu?" sorusuna yanıt aradığımız bu araştırma, iki grup arasındaki benzerlik, farklılık ve karşıtlık noktalarını anlamamıza ışık tuttu. Öncelikle benzer eğitim, meslek ve gelir gruplarından gelen babaların yaşam pratiklerinde önemli bazı benzerlikler bulunmaktadır. Orta sınıftan bir erkek olmak düzenli bir gelir sahibi olmayı, toplumsal statü ve saygınlığı, kaynaklara ulaşma gücünü ve çözüm üretebilme kapasitesini beraberinde getirirken, uzun iş saatleri, şehirdışı ve yurtdışı seyahatler ve profesyonel kariyerde başarı baskısına da neden olabilmektedir. Değerler açısından baktığımızda, iki grup arasındaki benzerlikler daha çok baba ile yakın ve sıcak bir ilişkinin çocuk için önemi, baba olarak çocuğa eğitim başta olmak üzere tüm alanlarda en iyi olanakları sağlama sorumluluğuna ilişkin görüşler olarak görülmektedir. Öyle ki, iki grubun da davranış ve tutumlarında bazı benzerlikler olduğu görüşmeler ilerledikçe ortaya çıkmaktadır. Orta sınıfın küresel düzeyde dönüşen tüketim eğilimleri de babaların çocuklarıyla "özel zaman" geçirmesini teşvik etmektedir. Her iki grup için de sadece erkek çocuklarının değil, kız çocuklarının eğitimi, onların gelecek için donanımlı olması önem taşımaktadır.

Bu iki grup arasındaki farklılıklara baktığımızda, muhafazakâr ve laik babalara bu kimliklerin onlar için ne ifade ettiğini sorduğumuzda ise, iki grup da kendisini tanımlarken en belirleyici özelliğin diğer gruptan farkı olduğunu vurgu-

lamaktadır. Öte yandan araştırmacılar olarak ikimiz de görüşme ilerleyip deneyimler paylaşıldıkça sôylemsel dûzeydeki karşıtlığın pratikte esneyebildiğini gôzlemledik. Sôylemsel açıdan bir diğer dikkat çeken nokta, laik grupta "ben" vurgusu ône çıkarken, muhafazakâr grupta ise "biz" vurgusunun tercih edilmesidir. Bu iki grubun farklılıklarından bir diğeri de laik gruptaki babaların bulundukları konuma esas olarak kendi çaba ve inisiyatifleriyle geldiklerini vurgulamaları, diğer grubun ise evlilik, meslek seçimi gibi yaşamlarındaki önemli karar ve gelişmelerde olduğu kadar, kariyerlerinin şekillenmesinde de ailelerinin ama özellikle babalarının ve hatta bûyûkbabalarının belirleyiciliğinin altını çizmesidir. Eş ve babalık rollerine dair algılara ilişkin olarak bu iki grup da, babalarından belli açılardan farklı olduklarını ifade etmektedir. Ancak bu farklılaşma vurgusu, laik babalarca özellikle değer ve pratikler açısından babalarından "kopuş" şeklinde ifade edilmektedir. Muhafazakâr babalar ise, değerler açısından kendilerini babalarının "devamı" olarak gôrmekle birlikte, babalık ve eş olma pratikleri bağlamında duygu ve düşüncelerini daha çok ifade etmeleri nedeniyle babalarından biraz farklılaştıklarını ifade etmektedir.

Ayrıca, laik ve muhafazakârların babalık rolüne ilişkin referans aldıkları "değerler" ise bu iki grup arasında en bûyûk farklılığın ve kutuplaşmanın ortaya çıktığı alandır. Dine, geleneğe –ki muhafazakâr grup için din ve gelenek çoğu noktada iç içe geçerek kullanılmaktadır–, aileye, özellikle de babaya itaat, geleneksel değerler çerçevesinde yaşama muhafazakâr ailelerin çocuklarına aktardığı değerler iken, rasyonel kıstaslar çerçevesinde yaşamı algılama ve değerlendirme, farklılığa, sorgulamaya ve kendini ifade etmeye vurgu ise seküler aileler tarafından çocuklarına aktarılmaktadır. Aile içinde yaşa ve cinsiyete bağlı işbôlûmû muhafazakâr ailelerde kesin çizgilerle ayrışmakta ve baba hiyerarşide en yüksek konumda yer almaktadır. Anne, hem gündelik yaşamda karşılaşılan sorunların çôzûmlenmesinde etkin rol almakta, hem de çocukların babaya itaatini sağlamaktadır. Kız ve erkek çocuklar arasında sunulan ilgi ve olanaklar açısından bir farklılık dile getirilmese de, kız çocuklarının aile tarafından korunmaya ve denetlenmeye ihtiyaç duyduklarına inanılmaktadır. Seküler değerleri benimseyen erkekler ise ailede işbôlûmûnûnde kadın-erkek eşitliğine inandıklarını, çocuklarının yaşamlarını belirleyecek kararları almada eşlerinin kendileri ile en az eşit dûzeyde aktif olduklarını belirtmektedirler. Bu gruba gôre, kız ve erkek çocuklar dûnyayı tanımak için deneyim kazanmalıdır.

Gôrûştûğûmûz babaları Türkiye literatûrûnde tartışılan babalık modelleri çerçevesinde değerlendirirsek, AÇEV çalışmasında tanımlanan beş babalık kategorisinin tanımları bize katkı sunabilir. Gôrûştûğûmûz babaların "yeni geleneksel babalar", "hevesli babalar" ve "gayretli babalar"a denk dûşebileceğini dûşûnûyoruz. Öte yandan bizce, bu kategoriler sınırları net olarak ayrıştırılabilecek, birinin bittiği yerde diğerinin başladığı kategoriler olmak yerine, birçok boyuta dayanmaları nedeniyle birbirine giren, akışkan/geçişken kategoriler olarak

düşünülebilir. Bu iddiamıza rağmen, söz konusu modelin sınırlarını zorlamak pahasına, muhafazakâr babaların çoğu erkeklik tutumları, özellikle de eşleriyle ilişkileri açısından geleneksel babalara benzeseler de, özellikle kız çocuklarıyla ilişkilerinde babalarının kız kardeşleriyle kurduğu gibi bir ilişkiyi istemediklerini belirtmeleri, dolayısıyla daha çok "yeni geleneksel baba" kategorisine uyduğunu düşünmekteyiz. Muhafazakâr ve laik babaların bir kısmı "ilgili babalık" davranışları sergilemesi dolayısıyla hevesli babalar kategorisine denk düşebilir. Laik babaların bir kısmı ise "gayretli baba" kategorisinde tarif edildiği gibi, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin aksine davranmaktadır. Bununla beraber, toplumsal cinsiyet rolleri açısından tamamen eşitlikçi bir söylemi benimseyen bazı laik babalarla görüşsek de, bu eğilimin söylemsel düzeyde kaldığı, pratikler noktasında bir eşitliğin sağlanmadığı görülmektedir. Bu nedenle bizim görüştüğümüz babalar arasında "çizgi dışı babalar" olduğunu düşünmüyoruz.

Bizler Lazar'ın (2000: 396) ifade ettiği gibi, sorumlulukların eşit paylaşıldığı "yeni babalığın" esasen "siyaseten doğru" bir erkeklik formu olduğunu, henüz yaşama geçmekten uzak olduğunu düşünmekteyiz. Yapısal engeller, toplumsal ve kültürel değerler uygulamalardaki dönüşümü güçleştirmektedir. Laik babalar için, söylem davranışlardan daha hızlı dönüşmektedir. Muhafazakâr babalar açısından baktığımızda ise söylemsel dönüşümün daha sınırlı olduğu, pratikteki dönüşümün ise daha yavaş olduğu görülmektedir. Bununla beraber yine Lazar'ın dikkat çektiği gibi, "yeni babalığın" muhafazakâr erkekliğin bir anti-tezi olmak yerine bir "melez erkeklik" formu olduğunu da düşünmekteyiz. "Yeni babalık" paketinden belirli değer ve davranışlar dinî değer ve normlar süzgecinden geçerek benimsenmektedir. Hem özel hem de kamusal alanda çocuğa ilgi ve şevkatin açıkça gösterilmesi, birlikte baş başa zaman geçirme gibi davranışlar kabul görmektedir. Muhafazakâr grupta ise pratiğin dönüşümü endişe yaratmakta, söylem pratiği yer yer inkâr etmekte ve pratikteki dönüşümü dizginlemektedir. Muhafazakâr babalar için ideallerle pratikler arasındaki açı daha darken, diğer grup için açının genişliği hiç bitmeyen bir yetersizlik ve suçluluk duygusunu da beraberinde getirmektedir.

Araştırmamız doğrudan hedeflememekle birlikte, toplumumuzun geleceği açısından da düşündürücü bir resim yansıtmaktadır. Orta sınıfın sağladığı ekonomik kaynak düzeyinin benzerliğine rağmen, sosyal ve kültürel yaşamda sahip olunan ve ulaşılmak istenen kaynaklar bu iki grup için farklılaşmaktadır. Aradaki farkın bir boyutu da White'ın (2002) belirttiği gibi, sahip olunan sosyal ve kültürel sermayenin laik grup için bugünün Türkiye'sinde güvence hissini beraberinde getirmeyişidir. Aytaç'ın (2016) ileri sürdüğü gibi, laikler muhalif bir kesim olarak, çoğunluğa atfedilen ahlâki değerlere devlet tarafından yapılan vurgu üzerinden kendini baskılanmış ve sınırlanmış hissetmektedir, "zayıf vatandaşlık bölgesi"nin (*weak citizenship zone*) yeni sakinlerine dönüşmektedir. Toplumda artan muhafazakârlığın, laik grubun sosyal ve kültürel serma-

yesini bir anda etkisiz kılabileceğine dair endişeleri açıkça hissedilmekte ve bu endişe babalığa atfedilen değerleri ve pratikleri de şekilledirmektedir. Ekonomik, sembolik ve kültürel kaynakların dağıtılması süreçlerinde, diğer bir deyişle siyaset mekanizmalarında dindarlığın ve muhafazakârlığın belirleyici olduğu bir toplumsal iklimde, tam da değerler ve yaşam tarzı açısından farklılaşan iki gruba eğilmiş olmamız, grupların birbirlerine dair yargı ve kabullerini ilk elden dinleme ve anlama şansı bulmamız, "doğru dindarlık" iddiasıyla toplumun dinî inanç ve pratiklerinin nasıl dönüştürülerek yepyeni bir din algısı ve yaşam tarzı inşa edilebildiğini ve aynı zamanda medyadan siyasete pek çok kurum üzerinden sürekli olarak üretilen ayrıştırıcı dil ve sembollerin, muhafazakâr ve laik grupların birbirlerine dair algılarını ne denli derinden etkileyebildiğini görmemizi sağlamıştır. Birbirleriyle sandıklarından daha fazla benzeşen yaşam pratiklerine sahip olmakla birlikte görüşmecilerimizin çocuklarını "diğerinden uzak tutmak" kaygısını taşımaları, bu eğilimleri dönüştürecek toplumsal değişimler gerçekleşmediği sürece, ortak bir geleceğe uzanmakta ne denli zorlanacağımızı da yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, T.C. (2011) *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması 2011*, Afşaroğlu Matbaası, Ankara.

Alwin, D. F. (1990) "Cohort replacement and changes in parental socialization values", *Journal of Marriage and the Family*, 52(2): 347-360.

Anne Çocuk Eğitim Vakfı (AÇEV). (2017) *Türkiye'de Babalığı Anlamak: Türkiye'de İlgili Babalık ve Belirleyicileri*, Taymaz Matbaacılık, İstanbul.

Amato, P. R. ve Rogers, S. J. (1997) "A Longitudinal Study of Marital Problems and Subsequent Divorce", *Journal of Marriage and Family*, 59(3): 612-624.

Ambert, A. (1994) "An international perspective on parenting: Social change and social constructs", *Journal of Marriage and the Family*, 56: 529-543.

Atay, T. (2004) "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer", *Toplum ve Bilim*, 101: 11-25.

Aycan, Z. ve Eskin, M. (2005) "Relative contributions of childcare, spousal support, and organizational support in reducing work-family conflict for men and women: The case of Turkey", *Sex Roles*, 53(7-8): 453-471.

Aytaç, A. M. (2016) "Lifestyle and rights A neo-secular conception of human dignity", *Philosophy & Social Criticism*, 0191453716682373.

Bartkowski, J. P. ve Xu, X. (2000) "Distant Patriarchs or Expressive Dads? The Discourse and Practice of Fathering in conservative Protestant Families", *The Sociological Quarterly*, 41(3): 465-485.

Bartkowski, J. P. ve Ellison, C. G. (1995) "Divergent Models of Childrearing in Popular Manuals: Conservative Protestants vs. the Mainstream Experts", *Sociology of Religion*, 56(1): 21-34.

Barutçu, A. ve Hıdır, N. (2016) "Türkiye'de Babalığın Değişen Rolleri", *Fe Journal: Feminist Critique/ Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 8(2): 27-45.

Becker, G. S. (1973) "A theory of marriage: Part I", *Journal of Political Economy*, 81(4): 813-846.

Beşpınar, F. U. (2015) "Between Ideals and Enactments: The Experience of 'New Fatherhood' among Middle-Class Men in Turkey" Özyeğin, G. (der.) *Gender and Sexuality in Muslim Cultures* içinde, Ashgate Publishing, Surrey, 95-113.

Bolak-Boratav, H., Fişek, G. O. ve Ziya, H. E. (2014) "Unpacking Masculinities in the Context of Social Change: Internal Complexities of the Identities of Married Men in Turkey", *Men and Masculinities*, 17(3): 299-324.

Bradburn, N. N. (1963) "N achievement and father dominance in Turkey", *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67(5): 464-468.

Bumpass, L. L. (1990) "What's happening to the family? Interactions between demographic and institutional change", *Demography*, 27(4): 483-498.

Carolan, M. T., Bagherinia, G., Juhari, R. vd. (2000) "Contemporary Muslim Families: Research and Practice", *Contemporary Family Therapy*, 22: 67-79.

Chen, Z. Y. ve Kaplan, H. (2001) "Intergenerational transmission of constructive parenting", *Journal of Marriage and the Family*, 63: 17-31.

Coltrane, S. (1995) "The future of fatherhood: Social, demographic, and economic influences on men's family involvements" Marsiglio, W. (der.) *Fatherhood: Contemporary Theory, Research, and Social Policy* içinde, Sage Publications, 255-301.

Connell, R. W. (1985) "Theorising gender", *Sociology*, 19(2): 260-272.

Cooper, M. (2000) "Being the 'go-to guy': Fatherhood, masculinity, and the organization of work in Silicon Valley", *Qualitative Sociology*, 23(4): 379-405.

Craig, L. (2006) "Does father care mean fathers share? A comparison of how mothers and fathers in intact families spend time with children", *Gender & Society*, 20(2): 259-281.

Çarkoğlu, A. (2004) "Religiosity, support for şeriat and evaluations of secularist public policies in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 40(2): 111-136.

Dermott, E. (2003) "The 'intimate father': Defining paternal involvement", *Sociological Research Online*, 8(4): 1-18.

Dogruoz, D. ve Rogow, D. (2009) "And how will you remember me, my child? Redefining fatherhood in Turkey", *Quality/Calidad/Qualité* [Online serial], 19.

Doherty, W. J., Kouneski, E. F. ve Erickson, M. F. (1998) "Responsible fathering: An overview and conceptual framework", *Journal of Marriage and the Family*, 60(2): 277-292.

Dollahite, D.C. (1998) "Fathering, faith, and spirituality", *The Journal of Men's Studies*, 7(1): 3-15.

Dollahite, D. C., Hawkins, A. J. ve Brotherson, S. E. (1997) "Fatherwork: A conceptual ethic of fathering as generative work" Hawkins, A. J. ve Dollahite, D. C. (der.) *Generative Fathering: Beyond Deficit Perspectives* içinde, Sage Publications, Thousand Oaks, 17-35.

Dollahite, D. C., Marks, L. D. ve Goodman, M. A. (2004) "Families and religious beliefs, practices, and communities" Coleman, M. ve Ganong, L. H. (der.) *Handbook of contemporary families: Considering the past, contemplating the future* içinde, Sage Publications, Thousand Oaks, 411-431.

Dollahite, D. C., Marks, L. D. ve Olsonm, M. M. (2002) "Fathering, faith, and family therapy: Generative narrative therapy with religious fathers", *Journal of Family Psychotherapy*, 13(3-4): 259-289.

Ellison, C. G., Bartkowski, J. P. ve Anderson, K. L. (1999) "Are There Religious Variations in Domestic Violence?", *Journal of Family Issues*, 20(1): 87-113.

Ellison, C. G. ve Sherkat, D. E. (1993) "Obedience and autonomy: Religion and parental values reconsidered", *Journal for the scientific study of religion*, 32(4): 313-329.

Erikson, E. H. (1950) *Childhood and society*, Norton, New York.

Erikson, E. H. (1982) *The life cycle completed*, Norton, New York.

Esmer, Y., Ertunç, B. ve Pekiner, Y. (2012) *Türkiye Değerler Atlası 2012: Değişimin Kültürel Sınırları*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Flanagan, C. A. (2001) "Families and Globalization: A new social contract and agenda for research" Myers-Walls, J. A., Somlai, P. ve Rapoprt, R. N. (der.) *Families as Educators for Global Citizenship* içinde, Ashgate, Burlington, 23-40.

Folbre, N. (1983) "Of patriarchy born: The political economy of fertility decisions", *Feminist Studies*, 9(2): 261-284.

Furstenberg Jr, F. F. (1988) "Good dads-bad dads: two faces of fatherhood" Cherlin, A. J. (der.) *The Changing American Family and Public Policy* içinde, The Urban Institute Press, Washington D. C., 193-218.

Gecas, V. ve Seff, M. A. (1990) "Families and adolescents: A review of the 1980s", *Journal of Marriage and Family*, 52(4): 941.

Hawkins, A. J. ve Dollahite, D. C. (1997) "Beyond the Role: Inadequacy Perspective of Fathering" Hawkins, A. J. ve Dollahite, D. C. (der.) *Generative Fathering: Beyond Defecit Perspectives* içinde, Sage Publications, Thousand Oaks, 3-15.

Henwood, K. ve Procter, J. (2003) "The 'good father': Reading men's accounts of paternal involvement during the transition to first-time fatherhood", *British Journal of Social Psychology*, 42(3): 337-355.

Hitlin, S. ve Piliavin, J. A. (2004) "Values: Reviving a dormant concept", *Annual Review of Sociology*, 30: 359-393.

Hirschman, C. (2004) "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", *International Migration Review*, 38: 1206-1233.

Inglehart, R. ve Baker, W. E. (2000) "Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values", *American Sociological Review*, 65(1): 19-51.

Jaggar, A. M. (1983) *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

Johansson, T. ve Klinth, R. (2008) "Caring fathers: The ideology of gender equality and masculine positions", *Men and masculinities*, 11(1): 42-62.

Johnson, S. C., Spilka, B. (1991) "Coping with breast cancer: the roles of Clergy and Faith", *Journal of Religion and Health*, 30(1): 21-33.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2002) "Cross-cultural Perspectives on Family Change" Liljeström, R. ve Özdalga, E. (der.) *Autonomy and Dependence in the Family: Turkey and Sweden in Critical Perspective* içinde, Swedish Research Institute, İstanbul, 17-37.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2012) "Sociocultural Change and Integrative Syntheses in Human Development: Autonomous-Related Self and Social-Cognitive Competence", *Child Development Perspectives*, 6(1): 5-11.

Kağıtçıbaşı, Ç. ve Ataca, B. (2005) "Value of Children and Family Change: A Three Decade Portrait from Turkey", *Applied Psychology*, 54(3): 317-337.

Kalaycıoğlu, E. (2007) "Politics of conservatism in Turkey", *Turkish Studies*, 8(2): 233-252.

Kalaycıoğlu, E. (2010) *Political Islam and democracy: support for theocratic Shari'a rule in Turkey*, MESA.

Kalaycıoğlu, S. ve Rittersberger-Tılıç, H. (2000) "Intergenerational solidarity networks of instrumental and cultural transfers within migrant families in Turkey", *Aging and Society*, 20: 523-542.

Kandiyoti, D. (1985) "Continuity and change in the family: A comparative approach" Erder, N. (der.) *Family in Turkish Society* içinde, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara.

Kandiyoti, D. (1994) "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies" Cornwall, A. ve Lindisfarne, N. (der.) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*, içinde, Routledge, New York, 196-212.

Kıray, M. B. (1985) "Metropolitan city and the changing family", *Family in Turkish Society*, 79-93.

Kocayörük, E. (2012) "Öz-Belirleme Kuramı Açısından Ergenlerin Anne Baba Algısı ile Duyuşsal İyi Oluşları Arasındaki İlişki", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(37): 24-37.

Kuzucu, Y. (2011) "Değişen Babalık Rolü ve Çocuk Gelişimine Etkisi", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(35): 79-91.

LaRossa, R. (1997) *The modernization of fatherhood: A social and political history*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

LaRossa, R. (1988) "Fatherhood and social change", *Family Relations*, 37(4): 451-457.

Lazar, M. M. (2000) "Gender, discourse and semiotics: *the politics of parenthood* representations", *Discourse and Society*, 11(3): 373-400.

Mac an Ghaill, M. ve Haywood, C. (2007) *Gender, culture and society: Contemporary masculinities and femininities*, Palgrave MacMillan, Hampshire.

Mahoney, A. ve Tarakeshwar, N. (2005) "Religion's Role in Marriage and Parenting in Daily Life and during Family Crises" Paloutzian, R. ve Park, C. L. (der.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, içinde, The Guilford Press, New York, Londra, 177-195.

Mahoney, A., Pargament, K. I., Tarakeshwar, N. ve Swank, A. B. (2001) "Religion in the Home in the 1980s and 1990s: A Meta-Analytic Review and Conceptual Analysis of Links between Religion, Marriage, and Parenting", *Journal of Family Psychology*, 15(4): 559-596.

Marini, M. M. (2000) "Social values and norms", *Encyclopedia of sociology*, 2828.

Marini, M. M., Fan, P. L., Finley, E. ve Beutel, A. M. (1996) "Gender and job values", *Sociology of Education*, 49-65.

Marks, L. (2005) "How Does Religion Influence Marriage? Christian, Jewish, Mormon and Muslim Perspectives", *Marriage and Family Review*, 38(1): 85-111.

Marshall, D., Davis, T., Hogg, M. K., Schneider, T. ve Petersen, A. (2014) "From overt provider to invisible presence: Discursive shifts in advertising portrayals of the father in good housekeeping, 1950-2010", *Journal of Marketing Management*, 30(15-16): 1654-1679.

Marsiglio, W., Day, R. D., ve Lamb, M. E. (2000) "Exploring fatherhood diversity: Implications for conceptualizing father involvement", *Marriage & Family Review*, 29(4): 269-293.

Metindogan, A. (2015) "Fathering in Turkey" Roopnarine, J. L. (der.) *Fathers Across Cultures: The Importance, Roles, and Diverse Practices of Dads* içinde, Praeger, Santa Barbara, California, 327-348.

Michener, H. A., DeLamater, J. Myers, D. (2004) *Social Psychology*, Wadsworth, Belmont, CA.

Onur, H. ve Koyuncu, B. (2004) "'Hegemonik' Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler", *Toplum ve Bilim*, 101: 31-49.

Özgün, Ö., Çiftçi, M. A. ve Erden, S. (2013) "The meaning of fatherhood as perceived by Turkish police fathers and their young children", *Educational Research and Reviews*, 8(21): 1966-1978.

Palkovitz, R. (1996) "Parenting as a generator of adult development: Conceptual issues and implications", *Journal of Social and Personal Relationships*, 13: 572-592.

Parmaksız, U. (Kasım 2015) "Gezi Parkı eylemleri ve Postsekülerleşen toplumsal muhalefet", 14. Ulusal Sosyal bilimler Kongresi, Ankara, Türkiye.

Parsons, T. (1956) "Suggestions for a Sociological Approach to the Theory of Organizations-I", *Administrative Science Quarterly*, 1(1): 63-85.

Pels, T. (2000) "Muslim Families from Morocco in the Netherlands: Gender Dynamics and Fathers' Roles in a Context of Change", *Current Sociology*, 48(4): 75-93.

Petts, R. J. (2007) "Religious Participation, Religious Affiliation, and Engagement with Children Among Fathers Experiencing the Birth of a New Child", *Journal of Family Issues*, 28(9): 1139-1161.

Pleck, J. H. (1987) "American fathering in historical perspective" Kimmel, M. S. (der.) *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity* içinde, Sage Publications, Thousand Oaks, 83-97.

Pleck, E. H. ve Pleck, J. H. (1997) "Fatherhood Ideals in the United States: Historical Dimensions" Lamb, M. E. (der.) *The Role of the Father in Child Development* içinde, John Wiley and Sons, New York, 33-48.

Roberts, R. E., Bengtson, V. L. ve Biblarz, T. J. (1999) "The social psychology of values: Effects of individual development, social change, and family transmission over the life span" Ryff, C. D. ve Marshall, V. W. (der.) *The Self and Social Processes in Aging* içinde, Springer, New York, 453-482.

Ranson, G. (2001) "Men at Work Change –or No Change?– in the Era of the *New Father*", *Men and Masculinities*, 4(1): 3-26.

Rossi, M. S. (2011) *Examining the Relationship and Influence of Infant Temperament and Marital Satisfaction on Parenting*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Rotundo, E. A. (1985) "American Fatherhood: A Historical Perspective", *American Behavioral Scientist*, 29(1): 7-23.

Saktanber, A. (2002) *Living Islam: women, religion and the politicization of culture in Turkey*. IB Tauris Publishers, Londra, New York.

Sancar, S. (2009) *Erkeklik: İmkansız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*, Metis, İstanbul, 120-152.

Sanchez, L., Nock, S. L., Wright, J. D., ve Gager, C. T. (2002) "Setting the Clock Forward or Back? Covenant Marriage and the *Divorce Revolution*", *Journal of Family Issues*, 23(1): 91-120.

Schönpflug, U. (2001) "*Intergenerational transmission of values*: The role of transmission belts", *Journal of Cross-Cultural* Psychology, 32(2): 174-185.

Schwartz, S. H. (1994) "Are there universal aspects in the structure and content of human values?", *Journal of Social Issues*, 50: 19-45.

Selek, P. (2011) *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*, İletişim, İstanbul.

Shows, C. ve Gerstel, N. (2009) "Fathering, class, and gender: A comparison of physicians and emergency medical technicians", *Gender & Society*, 23(2): 161-187.

Shuffelton, A. (2014) "*New Fatherhood* and the Politics of Dependency", *Journal of Philosophy of Education*, 48(2): 216-230.

Sunar, D. (2002) "Change and Continuity in the Turkish Middle Class Family" Liljeström, R. ve Özdalga, E. (der.) *Autonomy and Dependence in the Family: Turkey and Sweden in Critical Perspective* içinde, Swedish Research İnstitute, İstanbul, 219-239.

Sunar, D. ve Fişek, G. O. (2005) "Contemporary Turkish Families" Gielen, U. ve Roopnarine, J. (der.) *Families in Global Perspective* içinde, Allyn & Bacon/Pearson, Boston, 169-183.

Sunderland, J. (2006) "*Parenting* or *mothering*? The case of modern childcare magazine", *Discourse & Society*, 17(4): 503-528.

Tan, T. (2016) "Literature Review on Shifting Fatherhood", *Masculinities Journal: A Journal of Identity & Culture*, 6: 53-78.

Tecik, Z. (2012) *Fatherhood Experiences of Lower-Middle Class Men: Eskişehir Örneği*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Thornton, A. ve Young-DeMarco, L. (2001) "Four decades of trends in attitudes toward family issues in the United States: The 1960s through the 1990s", *Journal of Marriage and Family*, 63(4): 1009-1037.

Toprak, B. (28 Kasım 2010) "Mahalle Baskısı Yok Çünkü Hepsi Aynı", *Radikal*.

Volleberg, W. A. M., Iedema, J. ve Raaumakers, Q. A. W. (2001) "Intergenerational transmission and the formation of cultural orientations in adolescence and young adulthood", *Journal of Marriage and the Family*, 63: 1185-1198.

Wall, G. ve Arnold, S. (2007) "How involved is involved fathering? An exploration of the contemporary culture of fatherhood", *Gender & Society*, 21(4): 508-527.

Watanabe, H. (2001) "Transformations of family norms: Parents' expectations of their children's family life style research" Myers-Walls, J. A., Somlai, P. ve Rapoprt, R. N. (der.) *Families as Educators for Global Citizenship* içinde, Ashgate, Burlington, 81-105.

White, J. B. (2002) *Islamist mobilization in Turkey: A study in vernacular politics*, University of Washington Press, Seattle.

Wilcox, W. B. ve Bartkowski, J. P. (2005) "Devoted dads: Religion, Class, and Fatherhood" Marsiglio, W., Roy, K. ve Fox, G. L. (der.) *Situated Fathering: A Focus on Physical and Social Spaces*, içinde, Rowman ve Littlefield Publishers Inc., New York, 299-320.

Wilcox, W. B. (1998) "Conservative Protestant Childrearing: Authoritarian or Authoritative?", *American Sociological Review*, 63: 796-809.

Williams R. M. Jr. (1968) "The Concept of Values" Sills, D. S. (der.) *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Macmillan Free Press, New York, 283-287.

Yılmazçetin, C. (2003) *Babanın Katılımı ve Ergen Öncesi Çocukların Davranış Problemleri Arasındaki İlişki*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümü, İstanbul.

Kürtaj ve maduniyet: Dört kadının öyküsü

*Yasemin Antik**

Özet: Bu çalışmada; kavramsal araç olarak maduniyet ve feminist teori, metodoloji olarak da derinlemesine görüşme kullanılarak, yasal olarak bir engel olmamasına rağmen kürtaj hakkına erişimi olmayan kadınların deneyimleri yansıtılmaktadır. Çalışmanın amacı, madunu özne konumuna getirerek yazmak ve bilginin akış yönünde bir kayma yaparak ilgili yazına bir katkı sağlamaktır. Bu çalışma giriş bölümünü izleyen üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kısaca feminist bir perspektiften maduniyet kavramsal çerçevesinin sağladığı olanaklar üzerinde durularak neden derinlemesine görüşmeler ile hikâye anlatıcılığına odaklanıldığı serimlenmekte. Ayrıca maduniyetin cinsiyet, gelir, sosyoekonomik durum gibi etkenler ile sosyal olarak şekillendiği açıklanmaktadır ve kadın olmanın madun olmakla aynı şey olmadığı belirtilmektedir. Makalenin ilk bölümü Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleştirilen yasal düzenlemelerin üzerinde durarak Türkiye'de kürtaj meselesi hakkında genel bir perspektif sunuyor. İlk bölümün ana iddiası Cumhuriyet'in ilanından beri nüfus politikaları ve kürtaj meselesi, kadının vatandaşlığı üreme odaklı vatandaşlık olarak görülerek, kadının otonomisi ya da hakları üzerinden değil, devletin menfaati üzerinden tartışılmış ve düzenlenmiş olduğudur. 1965 öncesi pro-natalist politikalar, 1965 sonrası anti-natalist politikalar ve AKP dönemi tekrar pro-natalist politikalar bu perspektifte şekillenmiştir. İkinci bölüm Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde İslâmi referanslarla ve nüfus artışı hedefiyle yaratılan söylemi ve Erdoğan'ın 2012 yılındaki "Her kürtaj bir Uludere'dir," açıklamasından sonra tekrar gündeme taşınan kürtaj tartışmalarını ele almaktadır. Yaratılan söylem sonucunda bir pratik de oluşmuştur ve bunun sonucunda devlet hastanelerinde kürtaj hizmeti, yasal olarak bir engel olmamasına rağmen verilmemektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise madun kadınların tecrübeleri anlatılıyor ve analiz ediliyor. İkisi abla kardeş olmak üzere dört kadınla görüşülmüştür. Kadınların kendi hikâyelerini, kendi tecrübe ettikleri şekilde anlayabilmek için yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Toplumsal cinsiyet rollerini kavrayabilmek için sadece kadınların kürtaj olma/olamama deneyimleri değil, yaşamlarının geneli, sosyal ve ekonomik koşulları ve aile ortamları de tanınmaya çalışılmıştır. Mecbur kalarak 50 yaşında beşinci çocuğunu doğurmuş, çok ciddi maddi sıkıntılar ile yaşayan bir Roman çiçekçi kadın, birincisi maddi sıkıntı ikincisi kanaması olması ve bebeğinin engelli olduğunu öğrenmesi sebebiyle hamilelik süresin-

(*) İstabul Bilgi Üniversitesi, Siyaset Bilimi Programı doktor adayı.

de iki kere devlet hastanesine gidip, kürtaj yaptıramayıp çocuğunu doğuran bir abla, dış gebelik yaşadığı ve sağlığa ciddi tehlikeleri olduğu halde devlet hastanesinde kürtaj yapılmıyor cevabını aldığı için borç alarak özel bir klinikte hamileliğini sonlandıran bir kardeş ve devlet hastahanesinde kürtajı yapılmayınca hamileliğini devam ettiren ama sekizinci ayında karnında ölen bebeğini doğurmak zorunda kalmış bir kadının hikâyeleri anlatılmıştır. Sesini duyuramayan madun kadınlar da hayatta kalmak amacıyla toplumsal hareketler repertuarına girmeyecek direniş mekanizmaları geliştirmişlerdir. Bu çalışmanın saha aşamasında görüşme yapılan dört kadın devlet hastahanelerinde kürtaj yaptıramayınca geleneksel düşük metodlarını denediklerini anlatmışlardır. Rahime aspirin sokma, soğan kaynatıp suyunu içme, kola ile aspirini karıştırıp içme, ağır kaldırma, koltuktan atlama gibi düşük metotları uyguladıkları öğrenilmiştir. Kadınların annelik rollerini içselleştirdikleri, kürtajın yasal mevzuatın zıttına yasak olduğunu kabul ettikleri, yoksullukları sebebiyle hamilelik süresinden ve sonrasından korkuları, yoksunluklarına özlemleri, hane içi geçim stratejileri ve yaşadıklarının etkisiyle çocuklarına ve ailelerine karşı hissettikleri sorumluluk ve vicdan azabı öğrenilenler arasındadır.

Anahtar sözcükler: Maduniyet, kürtaj, toplumsal cinsiyet, direniş, yoksulluk, söylem, hikâye anlatımı, nüfus politikaları.

> "Bu devletin aklına benim aklım ermedi abla, inan ki ermedi. Okumam mı yok, kafam çalışmıyor, bilemiyorum, bilmiyorum... Vallahi ermiyor, ekmek kuran çarpsın" (Tuğçe, 50).

Giriş

2014 yılında, Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı, kendilerine kamu hastanelerinde kürtaj yapılmadığı, yaptırmak isteyen kadınlara kötü muamelede bulunuyor olması, yaptırılmaması için çeşitli ikna yöntemlerinin kullanılıyor olması gibi bilgiler aktarılması üzerine, kadınların kürtaj hakkına erişiminine ilişkin bir araştırma yapar. Araştırmanın yayımlanması üzerine Sağlık Bakanlığı'ndan "On hafta sonuna kadar tıbbi zorunluluk olmadan isteğe bağlı olarak gebeliğin sonlandırılmasının Bakanlığımıza bağlı hastanelerde yapılmasında herhangi bir kısıtlama bulunmamaktadır" cevabını almalarına rağmen; *de facto* kürtaj yasağını onaylayan bir sonuca erişilir. İstanbul'daki otuz yedi kamu hastanesine telefonla kürtaj yapılıp yapılmadığı sorulmuştur. Alınan cevaplara göre, İstanbul'daki kamu hastanelerinden sadece üç tanesi isteğe bağlı kürtaj yapmakta (bunlardan sadece biri yasal süre olan on haftaya kadar kürtaj yapmakta), on ikisi hiçbir şekilde kürtaj yapmamakta (örneğin Süleymaniye Doğum ve Kadın Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Bahçeşehir Devlet Hastanesi), on yedisi sadece fetusun ölmesi ya da anneye zarar veriyor olması, bebeğin sakat olması, annede kanama ya da düşük olması gibi tıbbi komplikasyonların zorunlu kıldığı zamanlarda, ilaveten heyet kararı ile kürtaj yapmaktadır (örneğin Dr. Sadi Konuk Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Zeynep Kamil Kadın ve Çocuk Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi). (Mor Çatı, 25 Şubat 2015). Yayımlanan benzer araştırmalara (*Milliyet*, 19 Şubat 2014;

Kadın Sığınakları ve Dayanışma Merkezleri Kurultayı, 3 Haziran 2016) ilaveten Türkiye çapında yapılan bir çalışmanın raporu göstermiştir ki kadın doğum bölümleri bulunan 431 devlet hastanesinden sadece %7,8'i, elli sekiz eğitim ve araştırma hastanesinden sadece % 17,3'ü isteğe bağlı kürtaj hizmeti vermektedir. Seksen bir ilden elli üçünde isteğe bağlı kürtaj hizmeti yasal olmasına rağmen bulunmamaktadır (O'Neil, 2016).

Bu çalışmada kavramsal araç olarak maduniyet ve feminist teori, metodoloji olarak da derinlemesine görüşme kullanılarak, mevzuat ile örtüşmeyen bu fiilî durumdan etkilenen kadınların deneyimleri aktarılmakta. Çalışmanın amacı, madunu özne konumuna getirerek yazmak ve bilginin akış yönünde bir kayma yaparak ilgili yazına bir katkı sağlamaktır. İlki devletin baskı ve zorlaması, ikincisi ise seslerinin duyulmaması olarak iki açıdan kurban durumuna düşürülen kadınların tecrübeleriyle, günümüz Türkiye'sinde kadınların kürtaj haklarından faydalanamamaları ve bu durumun onlara etkileri yansıtılmakta. Bu makale giriş bölümünü izleyen iki bölümden oluşuyor. Giriş bölümünde kısaca, feminist bir perspektifin ve maduniyet kavramsal çerçevesinin sağladığı olanaklar üzerinde durularak neden derinlemesine görüşmeler ile hikâye anlatıcılığına odaklanıldığı serimlenmekte. Makalenin ilk bölümü Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleştirilen yasal düzenlemelerin üzerinde durarak Türkiye'de kürtaj meselesi hakkında genel bir perspektif sunuyor. İlk bölümün ana iddiası, Cumhuriyet'in ilanından itibaren nüfus politikaları ve kürtaj meselesinin kadının otonomisi ya da hakları üzerinden değil, devletin menfaati üzerinden tartışılmış ve düzenlenmiş olduğudur. Ek olarak, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) döneminde İslâmi referanslarla ve nüfus artışı hedefiyle yaratılan söylem tartışılıyor. Yaratılan söylem sonucunda bir pratik de ortaya çıkmış olup bunun sonucunda devlet hastanelerinde kürtaj hizmeti, yasal olarak bir engel olmamasına rağmen verilmemekte. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, madun kadınların tecrübeleri anlatılıyor ve analiz ediliyor.

Çalışmanın saha aşamasında, kürtaj hakkına erişemeyen kadınların seslerini duymak amacıyla, derinlemesine görüşmeler yapıldı. Kadınların kendi hikâyelerini, kendi tecrübe ettikleri şekilde anlayabilmek için yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapıldı. Bu sürecin odağında aktif bir dinleme konumu olduğu söylenebilir. Katılımcılar kürtaj deneyimleri, sosyoekonomik koşulları ve örgütsüzlükleri gözetilerek seçildi. İlk görüşme yapılan kadın Tuğçe'nin[1] hayat hikâyesiyle bu makaleye ilham kaynağı olduğu söylenebilir. Görüşülen diğer kadınlara ise kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşıldı. Bu örnekleme sırasında bu durumda olan birkaç kadınla daha iletişim kurulmuştur ama bu kadınlar çekinceleri sebebiyle görüşmeciyle resmî bir konuşma yapmayı reddetmişlerdir. Görüşme yapılacak daha fazla kadına ulaşmak için Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı ile görüşülmüş ama kadınların kimlikleri gizli tutuluğu için paylaşım

1 Makalede kadınların kendi isimleri değil, anonimleştirilmiş isimler kullanılmaktadır.

yapılamamıştır. İkisi abla-kardeş olmak üzere dört kadınla görüşüldü. Görüşmecinin de kadın olması hem konunun hassasiyeti açısından hem de görüşmeci ve görüşülen arasındaki güç ilişkisinin daha eşit algılanması açısından büyük bir avantaj oldu. Abla-kardeş kendilerini daha rahat hissettikleri için ikisiyle bir arada oldukları bir ortamda derinlemesine görüşme yapıldı. Feminist teoriden de, maduniyet çalışmaları grubundan da öğrenildiği üzere, kürtaj ile ilgili ortak bir deneyim yaşayan kadınların kendi kimlikleri ve bu deneyimi tecrübe edişleri birbirinden farklıdır. Tuğçe, 50 yaşında, çiçekçilik yapan Roman bir kadındır. 39 yaşındaki Müge son senelerde çalışmamakta, 34 yaşındaki kardeşi Mine ise evlere temizliğe gitmektedir. 30 yaşındaki Dilara 16 yaşında evlenip İstanbul'a gelmiş, hayatında hiç çalışmamış. Toplumsal cinsiyet rollerini kavrayabilmek için sadece kadınların kürtaj olma/olamama deneyimleri değil, yaşamlarının geneli, sosyal ve ekonomik koşulları ve aile ortamları de tanınmaya çalışıldı. Görüşülen kadınlardan ikisi, Tuğçe ve Müge, devlet hastanesinde kürtaj olamayacakları cevabını alınca, maddi durumları uygun olmadığı için özel bir hastaneye de gidememiş ve çocuklarını doğurmuş. Mine yaşadığı dış gebelik sürecini, devlet hastanesinde sağlık tehlikesine rağmen gebeliğinin sonlandırılmayışını ve borç bulup özel bir kuruluşta tedavi gördüğünü anlatmış. Dilara ise devlet hastanesinde kürtajın yasak olduğunu öğrendikten sonra kendisi düşürmek için çabalamış ve sekiz aylıkken karnında ölen bebeğini doğurmak zorunda kalmış.

Bu çalışmada maduniyet için cinsiyet, gelir, sosyoekonomik durum, şikâyet ve hak arama mekanizmalarına kısıtlı erişim ya da bu mekanizmalara hiç erişim olmaması gibi unsurlar üzerinden bir tanım benimsendi. Bu tanım uyarınca her kadının madun olmadığı vurgulanmaktadır. Yoksulluk ve yoksunluk maduniyetin ve sessizliğin başlıca sebeplerindendir. Gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerde, seslerini çıkaramayan ve modern devlet mekanizmalarına güveni olmayan bu kadınlar tecrübelerini dağınık veya zaman zaman kendileriyle çelişen şekilde ama kapsamlı ve detaylı bir şekilde paylaşmış, kendi durumunda olan başka kadınları da anlayabilmemize olanak sağlamışlardır. Sesi çıkmayan madun kadınlar toplumsal hareketler repertuarına girmeyecek direniş mekanizmaları geliştirmişlerdir. De Certeau'nun dile getirdiği gibi "taktik zayıfın sanatıdır" (2009: 114). Derinlemesine görüşmelerde kadınlar hayatta kalmak için son çareleri olarak gördükleri geleneksel düşük metotları hakkında da bilgi verdiler. Hamilelik süreçleri, kürtaj olamayınca yaşadıkları ve doğum sonrası dönemleri derinlemesine görüşmelerden elde edilen bilgiler arasında.

İlk defa madunun ne olduğunu; başta askerî bir dille aşağı rütbedeki diye de olsa sonradan köleleri, köylüleri, farklı ırkları, işçileri, kadınları da içine alan bir kategorizasyon yaparak açıklayan Gramsci, madun tarihyazımı ile ilgili bir metodoloji geliştirmekle de ilgilidir (Green, 2002: 3) Madunların arkalarında bıraktığı küçük parçalar ve izlerin bulunması zor olduğu için Gramsci, monolitik çalışmayı önerir (Gramsci, 1971: 52). Bu çalışma da genel olarak maduniyet ya

da kadınlık değil, yukarıda açıklanan tanıma uyan madun kadınlar ve onların kürtaj tecrübeleri üzerinedir. İlk defa madun kategorisinin, belirli tarihî, politik, sosyal ve kültürel bağlamlarda, tarihsel olarak şekillendiğini de Gramsci açıklamıştır (Green, 2002: 8). Gerçekten de maduniyet; gelir, varlık, güç ve statü dağılımlarıyla şekillenen bir toplumsal inşa sürecinin ürünüdür (Surin, 2001: 47). Paralel bir şekilde, Simone de Beauvoir'in ünlü cümlesi "Kadın doğulmaz, kadın olunur," (2001: 330) ile öngördüğü üzere kadın kimliği de sosyal olarak inşa edilmiştir. Kadının ve madunun tabiiyetinin devamlılığı da bu sosyal çerçeve içerisinde sağlanır. Yaratılan söylem içerisinde madunlar, elit tarafından dışlanarak, bilinen popüler direniş ağlarının da dışarısında yaşamaktadırlar. Gramsci, zaman içerisinde madun grupların bir siyasi oluşum içerisinde yer alarak var olan oluşumu değiştireceğini söyler ama madun araştırmaları grubunun öncülerinden Spivak, "Madun konuşabilir mi?" sorusuna, "Hayır," cevabını verir. Daha doğrusu madun konuşabilir ama kimse onu duyamaz. Ünlü makalesinde verdiği örnekle, 17 yaşındaki Bhaduri'nin kendini asışı örneğinde, direnişe katılmış genç kadının aslında "konuşarak" kendisini menstürasyon döneminde astığını ama ailesinin bunu anlayamayıp yasak bir aşk yüzünden kendini astığına inanışını anlatmıştır. Bu örnekten sonra Spivak "Kadın olan madun duyulamaz ya da okunamaz," demiştir (Spivak, 1988: 103-104). Ama Spivak'ın bu cümlesi karamsarlık veya umutsuzluğa yol açmamalıdır. Madun çalışmalarına devam eden, kendisini yapıbozumcu ve feminist olarak tanıtan Spivak, hemcinsleri olan entelektüellere temsilin solup gitmemiş olduğunu hatırlatır ve görevlerinden vazgeçmemelerini tavsiye eder (104).

Feminist bakış açısına (*standpoint feminism*) göre erkek odaklı bakış açısını tersine çevirmek gereklidir. Bu, kadınların kendi perspektiflerini ve tecrübelerini paylaşması yoluyla başarılabilir. Keohane'e göre feminist bakış açısının önemi kadınların siyasal yaşamın marjlarında edindikleri tecrübelerin onlara bir perspektif sağlamasından ve bu perspektifle bir kritiğin yaratılabilmesindendir (Keohane, 1989: 245). Bu sebepten Jacobs Harriet *Incidents in the Life of a Slave Girl, Written by Herself* kitabında kendi çocukluğunun hikâyesini anlatmış, Patricia Hill Collins kadınların tecrübelerinin ve fikirlerinin siyah feminizmin (*black feminism*) temeli olduğunu anlatmış (Collins, 1990: 16), Trih Minh-ha hikâyelerini o kadar fotoğrafik bir şekilde anlatmıştır. Minh-ha bir iletişim aracı olarak gördüğü ve hayatı açığa çıkartmaya yaradığına inandığı hikâye anlatıcılığını gerçekliğin en basit aracı olarak tanımlar (Trih T. Minh-ha, 1989: 123) Madunlar için de aynı şey geçerlidir. Kadının siyasal yaşamın marjlarında var olması gibi madun da egemen hiyerarşinin dışındadır.

"Söylemsel kategoriler siyasal mücadelenin merkezinde yer alsa da, gündelik yaşamdan beslenmelidir, özellikle de tarihin sayfalarından silinmiş yoksul insanların hayatta kalma mücadelelerinden" (Mohanty, 2004: 53). Madun çalışmaları grubu tarihyazımını, daha önce tarihin sayfalarından silinmiş insanla-

rın da etkilerinin belirlenmesiyle değiştirmiştir. Guha'nın "tarihin küçük sesini dinlemek" dediği de budur (Guha, 2009). Başka bir perspektif, bir bakış imkânı vardır. Bir mikroskoptan ya da teleskoptan, parçacıkları çalışmak, eşikteki sesi duymaya çalışmak, farklı yazma şekillerini ve alternatif bakış açılarını ortaya çıkarmak (Pandey, 2012: 298)... Benzer bir şekilde feminist tarih de mektuplar, anılar, günceler, yazılı olmayan kaynaklar, otobiyografiler ya da sözlü tarih gibi daha önce tarihsel veri olarak kabul edilmeyen kaynakları yeniden keşfetmiştir (Durakbaşa, 1995: 217). Ayrıca bilinmelidir ki "ifadeler, yaşam öyküleri ve sözlü tarih, deneyim ve mücadeleleri hatırlamanın ve kaydetmenin önemli bir aracıdır" (Mohanty, 2004: 77). Feminist bakış açısı da, maduniyet çalışmaları grubu da öznelerin tecrübelerini odaklarına koyarak tarihe not düşerler. Dikkate alınmayan ve hatta özne olarak görülmeyen bu insanların tecrübeleri siyasetin ve tarihin önemli paçalarıdır. Elit tarafından dışlanmış ve sembolik şiddete maruz kalmış bu insanların yaşantıları, eylemleri, beklentileri, şikâyetleri, ümitleri ve ümitsizlikleri bizlere dönemlerinin koşulları hakkında çok şey söyler. Bu çalışmada hikâye anlatımının tercih edilmesinin sebebi de madun kadınların kürtaja erişememe deneyimlerinin kendi gözlerinden ve kendi kelimeleriyle görülebileceğine inanılmasıdır.

Geçmişten bugüne Türkiye'de kürtaj

Kağıtçıbaşı'nın ifade ettiği gibi "kadının aile ve toplum içindeki rolü her zaman çocuk bakımı ve doğurganlık ile bağlantılı olarak ele alınmıştır" (1982: 73). Kadının yaşamının en kişisel, en mahrem yönlerine bile toplumsal bir baskı vardır. Bu baskı ile kadının, "çocuk doğurma hakkını yani kendi bedenine sahip çıkabilme hakkını kendi özgür iradesiyle kullanmasına, doğum kontrolü ve talep üzerine kürtaj haklarından yararlanmasına" engel olunmaktadır (Tekeli, 1982: 23). Türkiye'de nüfus politikaları da ülke yararları üzerinden şekillenmiş, kadın sağlığı göz ardı edilmiştir (Kolankaya, 2001: 159). Osmanlı'dan kalan mirasla Türkiye Cumhuriyeti de kuruluş yıllarında doğumu teşvik eden (pro-natalist) politikalar gütmeyi devam ettirmiştir. 1960'larda nüfus artışının ekonomiye etkisi keşfedilene kadar da bu politika devam etmiştir (Gürsoy, 1996: 532). TBMM Araştırma Merkezi kürtaja ilişkin yasal düzenlemelerin dönemledirmesini şu şekilde yapmıştır: yasak dönemi (1923-1965), geçiş dönemi (1965-1983) ve (sınırlı) serbesti dönemi (1983-...) (*Milliyet*, 21 Haziran 2012). Yasak dönemi ve bu dönemdeki pro-natalist politika, savaş sonrası koşullardan, Cumhuriyet'in ilk yıllarında doğurganlığı ve nüfusu artırmaya yönelik bir politikanın gerekliliğiyle açıklanmıştır (*Milliyet*). Cumhuriyet'in kuruluşundan 1965 yılı 557 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun çıkarılıncaya kadar, 1926 tarihli ve 765 sayılı Türk Ceza Kanunu uyarınca, gebeliğin sonlandırılması kesinlikle yasaktır. Geçiş dönemi diye adlandırılan dönem ise dünyadaki kürtaj yasa-

larının liberalleşmesi, 1955-1960 arası nüfus artışı ve kadın ve çocuk sağlığıyla ilgili yeni araştırma ve yayınların çıkması ile açıklanmıştır (*Milliyet*). 10 Nisan 1965'te *Resmî Gazete*'de yayımlanan Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'da, nüfus planlaması, "fertlerin istedikleri sayıda ve istedikleri zaman çocuk sahibi olmaları demektir" diye belirtilmiştir. Nüfus Planlaması Hakkında Kanun ile birlikte kadının hayatı ve doğacak çocuk için tehlike görülen hallerde kürtaj yapılabilmesi sağlanmıştır. Bu yıllarda dikkat çeken husus, kürtajın kadın ve kadının otonomisi üzerinden tartışılarak değil, nüfusu düzenlemek adına gündeme girmiş olması ve kürtajın yasallaşması sürecinin de bu bakış açısından şekillenmiş olmasıdır (Gürsoy, 1996: 533). Artı olarak nüfus planlaması yerine "aile planlaması" yaklaşımının seçilmesi devletin üreme ile ilgili konuları aile içinde sınırlamasına ve kadının bireysel olarak karar verme merciinden çıkarılmasına sebep olmuştur (Kolankaya, 2001: 155; Gürsoy, 1996: 536). 1979'da Türk Ceza Kanunu'nda değişiklikler öngörülerek, üç aya kadar kürtajın serbest olması için yasa önerisi verilse de bu önerinin kadük olduğunu biliyoruz. Ancak 1980 sonrası hükümet yeni bir yasa hazırlama çabalarına başlamıştır (Abadan Unat, 1982: 19-20). 1985 yılında, kadınların yasadışı kürtaj gibi güvenilir olmayan tıbbi uygulamalar arayışına girmek zorunda kalmalarına engel olunmasını tavsiye eden "Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi" imzalanmıştır. 1994'te, kadınların güçlendirilmesini amaçlayan ve cinsel sağlık ve üremede bireysel hakların üzerinde duran Kahire Nüfus ve Kalkınma Bildirgesi'ne imza atıldığını görüyoruz. 1983 yılında gebeliğin isteğe bağlı sonlandırılması yasal olarak sağlanmıştır; 1 Nisan 1965 tarih ve 557 sayılı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun ile 1 Mart 1926 tarih ve 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'nun 472'nci maddesinin ikinci fıkrası yürürlükten kaldırılmıştır. 24 Mayıs 1983 tarihinde kabul edilen ve 27 Mayıs'ta *Resmî Gazete*'de yayımlanan 2827 numaralı Nüfus Planlaması Hakkında Kanun'un gebeliğin sona erdirilmesini düzenleyen 5. maddesinde "Gebeliğin onuncu haftası doluncaya kadar annenin sağlığı açısından tıbbi sakınca olmadığı takdirde istek üzerine rahim tahliye edilir," denilmektedir.

Yukarıda belirtilen Sağlık Bakanlığı'nın geçiş dönemi için sunduğu sebeplerden ziyade, 1983'te kürtajın yasal olmasını sağlayan ana sebeplerden biri illegal kürtajların çok artmış olmasıydı. Örneğin 1882'de ortalama 200.000 kadının güvenli olmayan koşullarda kürtaj olduğu bilinmektedir (Gürsoy, 1996: 534). Yasadışı yollarla yapılan kürtajlar ya da kadınların kulaktan dolma, sağlıksız metotlarla düşük yapmaya çalışmaları sonucu mikrop kapan kadınların ağır hasta olarak tedavi edilmesi amacıyla hastanelerde "septik doğum servisi" diye bir birim açılmış, 1983'te kürtaj serbest bırakılıncaya kadar görev vermiştir (Tahaoğlu, 2012). Ayrıca zaten 1965'teki özel koşullarda kürtaj yapılabilir önkoşulundan sonra bazı doktorların işi kılıfına uydurarak, hastalık varmış gibi göstererek kürtaj yaptıkları, hem de merdivenaltı, sağlıksız yerlerde yapılan

kürtajların büyük bir kayıtdışı ekonomi yarattığı da bilinmektedir (Karaömerlioğlu, 2012). Yasanın uygulanmaya başladığı yıllarda, eğitimli personel azlığı ve hastanelerin adaptasyonu eksiklikleri nedeniyle, 1980'lerde kürtaj olmak isteyen kadınların günlerce sıra beklemek zorunda kaldığı, örneğin 1986 yılında birçok polis, asker ve sosyal sigortalar hastanelerinde kürtaj yaptırılamadığı, bazı hastanelerin on hafta sonraya gün verebildiği bilinmektedir. Zaten toplumsal cinsiyet temelli ayrım kadının sağlık bilgisine erişim, sağlık hizmetlerine ulaşım ve yararlanma gibi konularda eşitsizliğe sebep olmaktadır (Sezgin, 2015: 159). Kürtaj örneğinde de erkek onayına bağlı bir sağlık hizmetine ulaşım sağlanmıştır. Tekeli, 1984 yılında yayımladığı yazısında, kürtaj yasasını "erkek sorumluluğuna verilen prim" olarak gördüğünü dile getirmiştir (1984: 20). Ek olarak kanun, uzman doktor olmadan kürtaj gerçekleştirilemeyeceği kısıtlamasından eleştirilebilir. Kırsal kesimlerde doktor eksikliklerinden dolayı kırsal bölgelerde yaşayan kadınlar bu hizmetten faydalanamayacaktır (Igde vd. 2008). Türkiye'de kadının vatandaşlığı üreme odaklı vatandaşlık (*reproductive citizenship*) olarak görülmüş, 1965 öncesi pro-natalist politikalar, 1965 sonrası anti-natalist politikalar ve AKP dönemi tekrar pro-natalist politikalar da nüfus kontrolü konusunda aile planlamasını seçmiş, kadın haklarının üzerinde durulmamıştır (Unal ve Cindoğlu, 2013: 23-24).

Kurumsallaşmış din, var olan toplumsal cinsiyet rejiminin devamlılığını sağlamakta önemli rol oynar, kadının erkek egemenliğine tabi kılınmasında rolü önemlidir (Toprak, 1990: 40). Din kontrol etmenin ve kadınlara karşı gerçekleştirilen insan hakları ihlallerini meşrulaştırmanın güçlü bir aracı olarak kullanılmıştır (İlkkaracan, 2000: 1). Diyanet İşleri kurumsallaşmasıyla devlete bağlanmış din, toplumdaki dinî eğilimleri de, toplumun yaşayış tarzını da kontrol etmektedir. Diyanet İşleri'nin kürtajla ilgili görüşleri 1950'lerden beri resmî olarak deklare edilmektedir ve hatta Bekir Bozdağ, 2012'de başbakan yardımcılığı yaptığı dönemde, Diyanet'in kürtajla ilgili sorulara cevap vermesinin gerekli olduğunu dile getirmiştir (akt. Tokuş, Güvener ve Tıknaz, 2012). İslâmi perspektiften bakıldığında 20. yüzyıl Türkiye'sinde doğum kontrolü ve kürtaja, aile planlamasına, dinî açıdan karşıtlık yoktur. İslâmi referanslara göre eğer ekonomik koşullar yeterli değilse, çocuğu doyurma sıkıntı olasıysa ve dolayısıyla İslâmi değerleri de ona doğru aşılamakta zorluk oluşacaksa çok çocuğunun olması bir meziyet olarak kabul edilmez (Gürsoy, 1996: 535). 2015 yılında ise Diyanet İşleri Başkanlığı gebelikten korunma yollarını kabul etse de yaşama hakkının Allah tarafından verildiğinin üzerinde durarak kürtajı, cenine karşı işlenen bir cinayet olarak görüyor ve "Çocuklarınızı yoksulluk korkusuyla öldürmeyin," diyen "İsra 17/31" ayetini örnek gösteriyor (Din İşleri Yüksek Kurulu Dini Bilgilendirme Platformu, 2015).

Türkiye siyasi tarihyazımında modernist görüş tarafından toplumdaki Batıcı ve laik elit ile geleneksel kesim arasındaki kültürel çatallanma ile açıklanan

İslâmi hareketin ve dinî eğilimli partilerin yükselişi ve oluşan Kemalizm karşıtı yeni elit, kadının da rolünün geleneksel bağlamda kalmasını meşrulaştırmaya çalışmaktaydı. Cinsiyet eşitsizliğini öngören İslâmi düşünce, 1970'lerde Milli Selamet Partisi, 1980'lerde Refah Partisi ile ses bulmuştur (Toprak, 1990: 44). İslâmi hareketi basitçe Batı karşıtlığı olarak görmemenin yanı sıra hareketin 1970'lerden sonra yükselişinin sosyoekonomik ve kültürel hoşnutsuzluğun ortaya konmasını sağladığının ve geleneksel kadınları da siyasetin sahnesinde görmemizi sağladığının farkında olunsa da (Sakallıoğlu, 1996: 242) toplumsal cinsiyet rollerinin kırılmasının amaçlandığı söylenemez. Genel ahlâkın sadece İslâma uygun olması gerektiğini savunan İslâmcı düşünce toplumun heterojen olduğunu reddeder, dolayısıyla Refah Partisi örneğinin de kanıtladığı gibi siyasi alanın genişlemesi söz konusu değildir (Çınar, 2002: 51). Milli Nizam Partisi'nden Refah Partisi'ne kadar olan süreçte kadın kamusal ve siyasal alanda görünür değildir. Refah Partisi programında aileden bağımsız olarak kadına bir birey olarak yer verilmemiş, oy kazanmak amaçlı siyasete dahil edilmiştir. Fazilet Partisi'nde parti programındaki eksiklik giderilmiş ama izlediği siyasete yansımamıştır (Özdemir ve Demirkanoğlu, 2015: 255). Ek olarak, 1980 sonrası, ülke gücünün nüfus fazlalığına bağlanması da, nüfus artırıcı söylemlerin gelişmesine neden olmuştur (Kolankaya, 2001: 159). 1990'lara gelindiğinde, İslâmcı vurgularla doğum kontrolü ve kürtaja yönelik bir tepki oluşmuştur ve hatta nüfus kontrolü metotları yabancı devletlerin oyunu olarak gösterilmiştir (Gürsoy, 1996: 535). Örneğin, 1990'larda, Birinci Aile Şurası'ndan sonra, kürtajın kaldırılması tartışması gündeme taşınmıştır. O dönemde gazeteciler bazı hastanelere gidip, bekâr kadınlar olarak kürtaj istediklerini söylemiş, sağlık ekibinden sadece "bu yükü omuzlarımızda taşıyamayız" açıklamasıyla ret yanıtı almışlardır (539). 1983'te kürtajın yasallaşmadan önce de tartışmalarda karşı olanlar yine sağ partilerdi. Ve yaptıkları vurgular, ahlâki standartlar, Türk aile yaşamı ve ayrıca kadın sağlığıydı, medikal servislerin yeterli olmayışı endişesi paylaşılmıştı (534). Örneğin Necmettin Erbakan "kürtajın kadını rencide edeceğini, kadının asıl görevinin çocuk bakmak olduğunu" dile getirmişti (akt. Karaömerlioğlu, 2012). Kürtajın yasal olduğu 2012 yılında, "Her kürtaj bir Uludere'dir," cümlesini sarf ettiği konuşmasında Erdoğan kürtajı, "bu milleti dünya sahnesinden silmek için sinsice plan" diye yorumlamış, "bu milletin çoğalması için de asla bu oyunlara prim vermeyiz" diyerek (*Radikal*, 27 Mayıs 2012) 1970'lerden beri sağ partilerin kullandığı jargonla, milletin çoğalması ve yabancı oyunlar vurgularını tekrarlamıştır. Günümüzde, kültürel çatallanmanın İslâmi değerleri ağır basan tarafının artık "çevre" olmadığı söylenebilir. Oluşan yeni kadın imajı da gösteriyor ki "modern" olan artık "dinî" olmuştur (Sözen, 2006: 258). Dolayısıyla kürtaja karşıt görüşün de gitgide yükseldiği tahmin edilebilir.

Dönemin Başbakanı Erdoğan'ın ülkenin başarılı olmasını genç nüfusun artışına bağlayışı, dolayısıyla doğumu teşvik eden politikası, "en az üç çocuk" çağ-

nsını yaptığı konuşmasından (*Hürriyet*, 7 Mart 2008) anlaşılmakta. Aynı bakış açısından, katıldığı bir düğünde, doğum kontrolünün ihanet olduğunu, halkı kısırlaştırmak olduğunu söylemiş, milletin güçlü olmasının yolunun genç nüfusun artması olduğunu dile getirmiştir (*BBC*, 22 Aralık 2014). AKP dönemin-de kürtaj meselesi 2012'de Erdoğan'ın kürtajı Uludere katliamına benzetmesi sonrası tekrar gündeme taşınmıştır. Örneğin, 2012'ye kadar herhangi bir AKP'li milletvekilinin konuyla ilgili bir açıklaması yoktur (Unal ve Cindoğlu, 2013: 22). Dönemin Başbakanı Tayyip Erdoğan ve AKP'li milletvekili ve bakanların kürtaj hakkında söylediklerine bakılırsa, kadın haklarının ve kadının otonomisinin hiç tartışılmadığı görülmektedir. Kürtaj hakkında, yukarıda belirtildiği gibi, 70'lerden beri süre gelen sağ kesimin vurguları tekrarlanmaktadır.

AKP'nin patriarkal ve muhafazakâr politikaları, kadını öncelikle anne olarak, kadının rahmini de politik projeleri kapsamında regüle edilebilecek bir alan olarak görmektedir (25). AKP toplumun kendi öngördüğü ahlâki değerlere göre yaşamasını sağlamaya çalışmaktadır. Bu ahlâki değerlere uymayan kadınlar da marjinal olarak görülmektedir ve "Türk insanı"nı temsil etmemektedir (Çitak ve Tür, 2008: 461). Bu şekilde toplumsal kültürün ve toplumsal cinsiyet rollerinin de devamı sağlanmaktadır. Erdoğan *ATV* canlı yayınına konuk olduğu bir konuşmasında da kadının doğurganlığı üzerinde duruluyor ve ayrıca muhafazakâr, sağ bir bakış açısıyla yine geleneklere vurgu yapıyordu: "Dinî temeli olmayan bir propaganda var. Vücut senin değil. Tabii bu yaklaşım dinsel ve kültürel olarak değişir. Burada inancımız ve geleneklerimiz buna karşı çıkıyor... Her şeyden önce hayat hakkını savunmak zorundayız ve görevliyiz. Diğer tercih hukuka saygısızlıktır" (*Milliyet*, 7 Haziran 2012). Medeni Kanun'a göre cenine ait birtakım haklardan söz edilse de, bu haklar ceninin tam ve sağ doğma koşuluna bağlanmış olmasına rağmen (Yılmaz, 2001: 73), Erdoğan'ın sıkça kürtajı cinayet diye etiketlediğini ve geleneğin yanı sıra hak, hukuk gibi kavramları da kullandığını görmekteyiz. Erdoğan muhafazakâr ve dinî temelli vurgularla kadını doğurganlığı üzerinden anne olarak tanımlamaya, kürtajı cinayet olarak yaftalamaya devam etmiş ve kullandığı bu terminolojiyle dönemin Diyanet İşleri başkanı, sağlık bakanı, TBMM sağlık komisyonu başkanı ve TBMM insan hakları inceleme komisyonu başkanı gibi bürokrat ve siyasilerden de destek görmüştür. Hükümetin söylemleri, kadınları değersizleştiren, onların refahını ve acısını göz önünde bulundurmadan suçluluk hissi ve travma yaratan mesajlar vermektedir (Gören, 2013: 111). Yaratılan söylem, sessiz madun kesimler üzerinde empoze edilir ve uygulanan epistemik şiddet ile kadının rolünü içselleştirmesi sağlanmaktadır. Son senelerde televizyonlarda yayınlanan popüler dizilerde bile kürtaj yaptıran kadın imajı son derece negatif çizilmektedir. Görevi annelik olmasına rağmen kürtaj yaptıran kadın, ya kocasını aldatmıştır, ya kariyerini ailesinin üstüne koymuştur; yani kültürel değerlere ihanet etmiş olarak yansıtılmaktadır (O'Neil, 2013).

Feminist grupların kampanyalarında öne çıkan "Benim bedenim, benim kararım" sloganından anlaşılabileceği üzere kamuoyunda tartışmalar büyük ölçüde embriyonun yaşam hakkı (*pro-life*) ile kadının kendi bedeni üzerinde hak sahibi olması (*pro-choice*) arasındaki karşıtlıkla temellenmiştir (Kubilay, 2014: 389). Erdoğan'ın açıklamasından sonra kürtaj tartışmaları ise din eksenli bir tartışma olarak gelişmiştir. Açıklamanın yapıldığı akşam televizyonlarda hukukçuların ya da tıp doktorlarının değil, sadece din adamlarının açıklamaları görünürdür (Durakoğlu, 2013: 13) Kürtaj, kadın için istenmeyen gebeliklerde bir ihtiyaç, bir sağlık hizmeti olmaktan çıkarılıp politik bir çerçeveden dinî ve ahlâki bir boyutta tartışılmaktadır. Ayrıca, kürtaj tartışmasında muhalefetin de tepkileri, kürtajın yasaklanmasını isteyen kesim gibi, kadın haklarını odağa alarak verilmemiştir. Partiler sağlam bir pozisyon sergileyememiş, yorumları parçalı ve belirsiz kalmıştır. En önemlisi, iktidar partisinde olduğu gibi, kadının üreme haklarına vurgu yapılmamaktadır. Erdoğan'ın Uludere benzetmesi üzerine kurulan eleştiri ağı, başbakanın kürtajı mesele ederek başka konuları örtbas etmesi, daha önemli meseleler olması, medikalize edilerek uzmanların bu tıp konularında uzman olmadığı için yorum yapmaması gerektiği gibi argümanlarla gelişir. Ayrıca eleştirilere tecavüz vakalarında durumun ne olacağı sorusu eklenir ve konunun sadece ekonomik temellerle eleştirilmesine rastlanır (Unal ve Cindioğlu, 2013: 22).

Toparlamak gerekirse, AKP'nin yarattığı bu söylem bir algı ve bu algının yansıdığı bir pratik oluşturmuştur. Günümüzde kürtaj hakkı yasal çerçeveye rağmen kullanılamamaktadır. Kürtaj tartışması, ne kadar bilimle yürütüldüğü iddia edilse de, kadın için istenmeyen gebeliklerde bir ihtiyaç, bir sağlık hizmeti olmaktan çıkarılıp, politik bir çerçeveden dinî ve ahlâki bir boyutta devam etmektedir. Türkiye tarihi boyunca kürtaj meselesi nüfus analizleri üzerinden şekillenmiştir. 1960'larda anlaşılan aşırı nüfus ve bunun ekonomiye etkileri günümüzde de değişmedi. Nüfus arttıkça, topluma sirayet etmesi gereken gelişmeye ek olarak eğitim, üretim ve sağlığa yatırımların zorlaşacağı açık. Buradan hareketle, AKP hükümeti dönemindeki kürtaj karşıtlığını, nüfus planlaması yaklaşımıyla değil, muhafazakâr eğilimle ve Foucault'nun biyoiktidar kavramına paralel bir şekilde, bedenler kontrol edilerek, genç nüfus artırılarak, egemen ideolojinin topluma daha fazla nüfuz ettirilmeye çalışılmasıyla açıklanabilir.

AKP hükümetinin kürtaj yasağına dair mevzuat düzenlemesi planladığı kamuoyunda konuşulur olduktan ve ilgili bakanlıkların taslak hazırlıkları duyulduktan sonra "Benim bedenim, benim kararım" kampanyaları başladı. Nihayetinde kadının doğurmama hakkı yasada sabit kaldı. Kürtaj hakkı yasal hak olarak kalsa da, fiilen uygulanmasını engelleyici iki müdahale görmekteyiz. Bunlardan biri, kürtajın SGK kapsamından çıkarılarak ücretli hale getirilmesi (2014 yılında tekrar SGK kapsamına girmiştir), ikincisi, hastanelerle SGK arasındaki iletişimi sağlayan "Medula" sisteminden çıkarılmasını görmekteyiz. Kürtaj ya-

sağı, sağlık sistemini tek bir çatı altında toplayan Medula sisteminde "isteğe bağlı kürtaj" seçeneğinin kaldırılmasıyla yasada değilse de uygulamada hayata geçirilmiştir. Devlet hastanelerinde kürtaj hizmetine erişim olmadığı iddialarına cevap olarak 2014 yılında Sağlık Bakanlığı, on haftadan önce isteğe bağlı kürtajda bir kısıtlama olmadığını açıklamış olsa da, *de facto* kürtaj yasağını görmekteyiz. Sonuç olarak madun kadınların çoğunun durumları haberlere yansımasa da, ayrılmak istediği sevgilisi tarafından annesi öldürülen ve vurulduğu için kolunu kaybetme tehlikesi yaşayan Ayşe Kocaoğlu'nun kürtaj talebi üzerine babanın izni olmadığı için kürtaj olamayacağı tartışmalarını (*Radikal*, 25 Şubat 2015) görüyoruz. Ya da 18 yaşında ailesinden sakladığı ilişkisinden hamile kalan ve kürtaj olamadığı için bebeğini odasında doğurup kordon bağını bağlaması gerektiğini bilmediği için bebek katili diye yaftalanan genç kızın hikâyesi (Gürcü, 2015) basına yansıyor.

Türkiye'de on haftaya kadar kürtaj yapılabilmesi, istenmeyen gebeliklerdeki kendi kendine düşüklerin büyük komplikasyonlarını ve ölümleri engelleme işlevi görmektedir (Kıyak, 2003: 194). Türk Jinekoloji ve Obstetrik Derneği Başkanı Prof. Dr. Cansun Demir, AKP iktidarının nüfus kontrolüne karşı olduğunu hatırlatarak, yasal olarak belirlenmiş on haftalık sürede kürtaj talep edenlere hizmet verilemediğini açıklamıştır. "Bu durum kişi hak ve özgürlüklerini ihlal ettiği gibi hekimin hasta sağlığı ile ilgili çok önemli bir konuda elini kolunu bağlamakta ve mesleki sorumluluğunu yerine getirmesini engelliyor," diye belirtmiştir (*Hürriyet*, 12 Mart 2014). Türk Tabipleri Birliği'nde (TTB) düzenlenen "Kadınlar, doğum kontrol yöntemleri ve isteğe bağlı düşük için sağlık hizmetine ulaşabiliyor mu?" başlıklı forumda, 2012 yılındaki Erdoğan'ın "kürtaj cinayettir" açıklamasından sonra yasal bir değişikliğe gidilmemesine rağmen isteğe bağlı düşük oranlarında yaşanan değişimler açıklanmıştır. Kürtajın yasak olmamasına rağmen, sağlık çalışanlarında bile kürtajın yasak olduğu yönünde bir algı mevcut olduğu ilan edilmiştir. Aile Planlaması Araştırma ve Uygulama Merkezi (BÜKÇAM) Müdürü Prof. Dr. Ayşe Akın kürtaj olmak için hastanelere başvuran kadınlara geç randevu vererek yasal sürenin geçirilmesiyle engel olunduğunu açıklamıştır (Kahvecioğlu, 2015). Kadınların suçlu hissettirilmesi, ikna edilmeye çalışılmaları ve hastanelerin hamile kadınların babalarına mesaj atıyor olması kadınların üzerlerindeki baskıları artırmıştır (Letsch, 2015). Ayrıca kadınlara yıllardır devlet hastanelerinde narkozsuz kürtaj yapılıyor olmasının haberlere çıkması (Arman, 2013) kadınları daha da korkutmuştur.

Cinsel sağlık ve üreme sağlığı eylem planında, kavramın, nüfus ve kalkınma ve toplumsal cinsiyet ile ilişkili olduğu öne sürülse de (T.C. Sağlık Bakanlığı, 2010: 10), toplumsal cinsiyet kalıplarının kırılmasına yönelik bir plan öngörülmemekte, özellikle kürtaj konusunda kadının otonomisine ve doğurmama hakkına değinilmemektedir. 2015 yılına kadar, isteyerek düşüklere bağlı anne ölüm oranı her 100.000 canlı doğumda 5'in altına düşürülecektir, (T.C. Sağlık

Bakanlığı, 2010: 29) hedefi belirtilmiştir ama bu hedef kürtajı yasaklama eğilimiyle örtüşmemektedir.

TJOD yaptığı bir basın açıklamasında bilimsel verileri ve kürtajın yasaklanmasının kadın sağlığına olumsuz etkilerini açıklamıştır. 1950'lerden itibaren sağlıksız düşüklerin çok yaygın olmasını hatırlatan dernek, pro-natalist politikadan vazgeçilmesinin sebebinin de bu olduğunu söylemiştir. Türkiye'de 1980'lerde her dört gebelikten biri istemli düşük ile sonuçlanırken, kürtajın yasal hale getirilmesiyle, yirmi yıl içinde bu sayı on gebelikten birine düşmüştür. Özetle, Türkiye'de on haftaya kadar kürtajın serbest bırakılmasından bu yana kürtajlar üç kat azalmıştır, anne ölüm hızı altı kat azalmıştır, modern aile planlaması yöntemlerinin kullanımı iki kat artmıştır, kadınların yaşam süresi on dört yıl artmıştır, dünyada sekiz anne ölümünden biri sağlıksız kürtajlardan oluşmakta iken, Türkiye'de sadece elli anne ölümünden birinin nedeni sağlıksız kürtajdır. Dernek, kürtajın yasa ile yasaklanmasının onun yapılmasını engellemeyeceğini ifade etmiştir. Kürtajın yasaklanmasının anne ölümlerini ciddi biçimde artıracağını haurlatarak kürtajı azaltmak adına cinsel sağlık eğitimi verilmesi, kadının statüsünü güçlendirmek gibi önerilerde bulunulur (*NTV*, 12 Haziran 2012). Kürtajın yasal olmadığı dönemde (1983 öncesi) septik doğum servisinde çalışan ve birçok genç kadının ölümüne tanıklık etmek zorunda kalan Jinekolog Dr. Selma Oransoy, kürtaj yasaklandığı takdirde yine 1983 öncesi dönemdeki gibi kadınların sağlıksız yöntemlerle düşük yapmaya çalışmalarının artacağından endişe duymaktadır. Doktor güncel durumu, "Halk sağlığı ve kadın sağlığı uzmanları senelerdir çalışarak doğum ve gebelik bağlantılı kadın ölümlerini çok aza indirdiler ama kürtaj yasaklanırsa bunun yeniden yükseleceğini öngörüyorlar," diye açıklıyor (akt. Tahaoğlu, 2012). Avrupa Konseyi Ayrımcılık Yasağı ve Eşitlik Komitesi de Erdoğan ve Akdağ'ın söylemlerine dikkat çekerek "Türkiye'de kadın haklarındaki gerileme kabul edilemez," beyanında bulunmuştur (Council of Europe, 2012).

Madun kadınların hikâyeleri

Maduniyet çalışmaları grubu da, post-kolonyal feminist kuramcılar da bize madun kadınların tecrübelerinin heterojen olduğunu söyler. Bu çalışmada da farklı kadınların yaşadıkları ortak bir tecrübe, yani kürtaj olma hakkını kullanamayışları ve bunun hayatları üzerine etkileri, kendi hikâyeleri üzerinden anlatılmaktadır. İlk olarak 50 yaşında, Roman, Göztepe'de çiçekçilik yapan Tuğçe'yle çalıştığı yerde görüşülmüştür. Tuğçe, spiralini enfeksiyon sebebiyle çıkardıktan kısa bir süre hamile kalmış. Beş çocuk sahibi olması, yaşı ve ekonomik durumu sebebiyle kürtaj olmak istemiştir. Kürtaj için dört-beş hastaneye gitmiş ve "yasak" cevabını almıştır. Parası olmadığı için özel bir hastaneye de gidemeyen Tuğçe, bebeği kendisi düşürmek için geleneksel yöntemleri denemiş. Hastalanmış ama

en sonunda bebeğini doğurmuştur. Şu an 3,5 yaşında olan bebeği sağlıklı doğduğu için ne kadar şükretse de, çocuğuna bakamadığını sık sık dile getiriyor.

İkinci olarak abla kardeş Müge ve Mine ile görüşülmüştür. Kendilerini daha rahat hissettikleri için ikisiyle bir arada görüşülmüştür. Daha önce eşiyle birlikte bilgisayarlarla ilgili bir işte çalışan (marketlere bilgisayar sistemlerini kurma) Müge beş-altı senedir çalışmıyor. İlk çocuğunu doğurmuş ve şu an lisede. İkinci hamileliğini, ilk doğurduğu oğlunun kalp kapakçığında problem olması ve eşinin ailesinden bu konuda yoğun eleştiri aldığı için, özel bir hastanede sonlandırmıştır. Daha sonra tekrar anne olmak istemiş ama maddi durumları kötüleşmiş. Geçim sıkıntısı yaşadıkları bir dönemde hamile kalmış, bu yüzden de kürtaj olmak istemiş. Gittiği iki-üç devlet hastanesi de reddetmiş ve o dönem özel bir hastaneye gidecek parası olmadığı için hamileliği devam etmiştir. Kendi kendine bebeği düşürmeye çalışmış ama yapamamış. Hamileliğinin beşinci ayına geldiğinde, kanaması olduğunda hastanede çocuğunun engelli olduğunu öğrenmiş. Kanaması artınca çocuğu alacaklarını sanmış ama doktorun biraz bekletip suni sancı vererek normal doğumla doğurtmayı önerdiğini anlatıyor. Ama beşinci ayda doğacak bebeğin yaşamayacağı söylenmiş. Geçen zaman ve yaşanılanların etkisiyle doğurma kararı almış. Özel bir hastaneye gidip gerekli tedaviyi görüp çocuğunu doğurmuş. 65 kilo hamile kalıp 68 kilo doğurduğunu dile getiriyor. Şu an çocuğu beş yaşında ve engelli, sorunlarının bitmediğini anlatıyor. Örneğin ciğerleri gelişemediği için astım bronşit olmuş ve kendi gücü yetmediği için alamadığı özel elektrikli süpürgeyi (sulu) her hafta bir tanıdığından borç alarak kullanıyor.

Kardeşi Mine ise evlere temizliğe gidiyor ve iki çocuğu var. Mine'nin deneyiminin odağı dış gebelik. Ama dış gebelik olmasına rağmen devlet hastanesinde binde bir çocuğa dönme ihtimali var diyerek alınmamış. Mine "Adı kürtaj ya," diyerek almadıklarını anlatıyor. Maddi sıkıntı çekmesine rağmen borç bularak özel bir hastanede basit bir müdahale ile dış gebeliği sonlandırılmış. Bir kürtaj merkeziyle yapılan telefon görüşmesinde yasal olmasına rağmen devlet hastanelerinde kürtaj yapılmadığı için kadınların çoğunun borç alarak kendilerine gittiğini öğrendiğini ifade ediyor. Artık taksitle bile kürtaj yapıldığını dile getirmekte. Alt sınıf ya da sınıf altı insanlar çeperdeki hayatlarıyla hem ekonomik alanda dışlanır hem de sosyal alanda ücetli sağlık sistemine erişimin dışında kalır. Yoksul, güvecesiz ve yasal haklarının bilincinde olmayan kadınlar maduniyetlerini bu çerçevede yaşıyorlar. Sosyoekonomik durumu daha yüksek olan kadınların özel kliniklerde gebeliklerini sonlandırabildikleri biliniyor, alt sınıf kadınlar ise kendilerine çıkış yolu olarak borçlanma ya da taksit yollarını deneyebilmekte. Bu durum hem sınıf farklılığının maduniyet üzerindeki etkisini gösterir hem de alt sınıf kadınların farklı stratejilerle sorunlarına çözüm bulduklarını.

Son görüşme ise şu an 30 yaşında olan Dilara'yla yapılmıştır. Dilara 16 yaşında evlenmiş, 17'sinde ilk çocuğunu doğurmuş. Bundan on yıl önce (AKP hükümeti dönemi olduğunu hatırlıyor) ikinci hamileliğini yaşı genç olduğu için ba-

kamayacağından korkup sonlandırmak ister. Eşini de ikna etmiş ama kendisine devlet hastanesinde kürtaj yaptıramayacağı söylenmiş. Sonrasında eşinin ailesi hamileliği öğrenir ve doğurması için ona baskılar başlar. Ev içi sorumlulukları nedeniyle zor bir hamilelik süreci geçirmiş, geç saate kadar hizmet ederek geçiyormuş günleri. Çaresiz hissettiği için geleneksel yöntemlerle düşük yapmaya çalışır. Hamileliğin sekizinci ayında bebeğinin karnında öldüğünü öğrenir. Kendisi bebeğin karnında öldüğünü anlamadığını, "Karnımda oynuyor, ben nerden bileyim öldüğünü, oraya gidiyor, buraya gidiyor. Suyun içinde oynuyor," diye anlatıyor. En başta kürtaj olmak istemesine rağmen bu hizmetten faydalanamadığında, kendi kendine uyguladığı farklı yöntemlere doğru itiliyor. Bu tür yöntemlerle geçen sekiz aylık gebelik sonucunda ölü bir bebeği doğurmak zorunda kalır. Bu yüzden sonrasında ciddi psikolojik sıkıntılar yaşar. İkinci gebeliği sonunda doğum yapmış, üçüncü gebeliği ise eşinin isteği ile özel hastanede kürtaj ile sonlandırmıştır.

Kadınlar, görüşmelerin başlarında gerginlerdi. Derinlemesine görüşme yapılan dört kadının benim hükümete çalışıp çalışmadığıma dair endişeleri, devlet hastanelerini kötülemekten çekinmeleri, isimlerinin verilmeyeceğinin sözünü ısrarla almaları, sarıldıkları korku yumağının kanıtı olarak değerlendirilebilir. Devlet hem kadınların toplumsal cinsiyet rollerinin devamını sağlamıştır hem de bu rollere uymayacak davranışlarda bulunmaları, geliştirilen söylemin dışında bir yorum yapma durumlarında, örneğin kürtaj konusunda bir görüşme yapmaları durumunda, çekinmelerine neden olmuştur. Diğer taraftan kategorik olarak sessizleştirilmiş, daha önce "konuşmamış" olan madun kadınlar, birinin gelip onları dinlemek istemesine şaşırmış, daha sonra da anlatmanın iyi geldiğini dile getirmişlerdir. Görüşülen kadınların hepsi, hem ekonomik koşullarından dolayı hem de kadın oldukları için "çok çektiklerini" düşünmektedirler. Hikâyelerinin yazılmaya değer olduğuna hayret eden kadınlar, aslında durumlarının vahametinin de farkındalar. Bu sebepten sıkça, "Ben çok çektim", "Annem beni çileli doğurmuş" gibi cümleler sarf ederler. Başka kadınların da bu tecrübeleri yaşadığını duymuş olmalarına rağmen kendi özel ilişkileri içerisinde bile bu meselenin konuşulmaması gerektiğini düşünen kadınlar konuşmaya başladıktan sonra hikâyelerinin yazılacak olmasından gurur duymuşlardır. Tuğçe'ye "sesini duyuramayan kadınların hikâyelerinin yazılacağı"nı söylediğimde verdiği yanıt şu oldu: "Vallahi harbisin bak, vallahi bak!" Madunlar kendi zamanlarında örgütsüz, temsilsiz, siyaseten direnişi tanınmayan, sessiz birer aktörler; tarihyazımında ise görünmezler. Kürtaj meselesi üzerine son yıllarda yazının başında bahsedilenler gibi kantitatif araştırmalar yapılmış olsa da bu makale gibi kadınların çeşitli tecrübelerine odaklanan kalitatif bir çalışma henüz çıkmamıştır. Seslerini duyurmamış madun kadınların tecrübelerine ve sözlerine yer verilmesi, onları madunluk sınırlarına iten koşulların ve madunluklarını yaşayışlarının tarihin sayfalarına not düşülmesi önemlidir.

Kürtaj tartışmalarında hamilelik sürecinden çok bahsedilmese de, kadının kürtaj hakkındaki görüşleri hamilelik süreci hakkındaki tecrübeleriyle şekillenmektedir (Cannold, 2000: 72). Kadınların hamilelik süreçleri ve bu sürelerde yaşadıkları zorluklar, gelecek hayatlarını da etkilemiştir. Bebek bakımı gibi, hamilelik sürecinin de ne kadar zorlayıcı olduğunun farkındalar. Zaten bakamayacak durumda olduğu için kürtaj yaptırmak isteyen görüşme yapılan kadınlar için hamilelik sürecinde çalışamayacak veya ev işleriyle ilgilenemeyecek olmak da kürtaj isteği için bir etkendir. Hükümetin İslâmi perspektiften yarattığı söyleme zıt bir şekilde, görüşülen kadınlar her ne kadar Müslüman olsalar, konuşmaları sırasında "Allah günah yazmasın" gibi kalıplar kullansalar da, kürtaj konusunda sosyal ve ekonomik koşullarına göre karar vermek zorunda kalmışlardır. İslâmi söylem, kadınların yaşadıkları hayat içerisinde, geçim ya da hastalık gibi ölüm kalım meselesi değildir. Küçük yaşta olduğu, ikinci bir bebeği büyütemeyeceği için endişeye kapılan ve bebeği karnında ölen Dilara da aslında inanışlarından da dolayı kürtaja karşıdır belki ama o da başka bir yol düşünemediğini söylemiştir. Bebek istememeyi görüşülen kadınların hiçbiri, inanışlarının etkisinden öncelikli olarak oluşturulan söylem ve kendi rolleri açısından kabul edememekte ama ellerinden başka bir şey gelmediğini düşünmektedir. Dış gebelik yaşayan Mine'nin "Allah günah yazmasın üçüncü bir çocuğa bakacak durumda değilim," demesi, gelinleri bebeği aldırma, günah deyince onlara "Günah ama bakamam," diye cevap veren Tuğçe'in bu örneklerdeki cümleleri de bu nedenledir.

Arnott, Spivak'ın Duoloti portleriyle ilgili yazarken, kadınlarda bilinçliliğin eksikliğini ve daha da önemlisi, sorumluluğun toplumsal cinsiyetçi kalıplarının içselleştirilmesini vurgular (Arnott, 2001: 172-173). Mesela, Tuğçe kadın olmanın gerektirdiği rolü, yani anneliğin kadınlığın ayrılmaz bir parçası olduğu görüşünü içselleştirmiş, "Kadın işte, arada bir kalıyorsun [hamile]," demiştir. Zaten 19 yaşında evlenmiş, 20 yaşında doğurmuş ilk çocuğunu. "Hiç boş kalmadım, hemen hamile kaldım," diyor. Dilara ise 16 yaşında evlenmiş, 17'sinde doğurmuş. Evlendikten sonraki ay zaten regl olmamış. İlk çocuğunu doğurduktan birkaç ay sonra ise ikinci, düşürmeye çalıştığı hamileliğini yaşamış. O genç olduğunun farkında ama nasıl televizyonlarda gördüğü hamileler gibi karnını okşadığını, sevdiğini de anlatıyor. Gerçekten de Devi'in yazdığına ve Spivak'ın yapısökümcü teorisine göre analiz ettiği Duoloti'nin portresine bakıldığında, dikkat çeken unsurlar şunlardır: Ailesinin borçları için kadın çalışmak zorundadır (aşağılayıcı bir işte de olsa), çünkü yoksullukla mücadele ediyorlardır. Hukuka erişim yoktur çünkü kabile üyesidir (Spivak, 1989). Koşullar çok farklı olsa da, görüşülen kadınlar da yoksullukla baş etmek zorunda kalmışlardır. Aralarında çalışan da vardır, çalışmayan da. Ama çalışmayan da zaten evin işleriyle, çocuk bakımıyla ve yaşlı bakımıyla ilgilenmektedir. Bu vakalarda hukuka erişimin önünde "dokunulmazlarda" olduğu gibi yapısal bir engel yoktur belki ama,

yasanın uygulanmayışı söz konusudur. Madun kadınlar kürtajı talep etmenin hukuken onlara tanınan bir hak olduğunun bilincinde değiller ya da "kimi kime şikâyet edeceğiz" tavrı hakimdir. Sözü geçen içselleştirme, kadının kendi rolünü oynamasını garantiler. Örneğin Müge bebeğinin engelli olduğunu öğrendikten ve devlet hastanesinde yaşadığı travmadan sonra, özel bir hastaneye gittiğinde, ona şikâyetçi olabileceğini söylemişler. Ama çocuğu zamanında aldıramamış, beşinci aya gelmiş, "doğurtalım, ölür" cevabını alıp bebeğini zamanında doğurmaya karar vermiş. Bu noktadan sonra, kendisi ve bebeğinin hayatta kalabilmesi dışında düşünebildiği başka bir şey yokmuş.

Egemen, baskının yanı sıra, hegemonya kurarak, yani rıza üreterek tabi grupları içinde yaşadıkları toplumsal düzenin doğal ve kaçınılmaz olduğuna ikna ederek, yani teslimiyeti sağlayarak da itaati elde edebilir (Scott, 2014: 122) Bilinç eksikliği ve toplumsal cinsiyet rollerinin içselleştirilmesi de bu sürecin sonucudur. Bu örneklerde, kadınlar kürtajın yapılamaz olduğunu kabul etmiş durumlar. Görüşülen kadınlardan ikisi, kürtajın yasada hak olduğunun dahi farkında değil. Diğer ikisi de kürtaj yapılması gerektiğini biliyorlar ama "yapılmıyor işte" diyorlar. Bu iki kadında da "kimi kime şikayet edeceğiz" tavrı hakim. Görüşülen kadınların hepsi Erdoğan'ın bu "kuralı koyduğunu" düşünüyor. Mine'ye devlet hastanesinde dış gebeliği sonlandıramayacağını belirten doktor, bunun gerekçesini, "Başbakandan talimat var, kesinlikle yasak," diyerek açıklamış. Tuğçe, devlet hastanesinde kendisine kürtajın yasak olduğu söylenildikten sonrasını şöyle anlatıyor:

> Yasak da ben napayım, dedim. Kapıyı kapadılar, yasak dediler. Vallahi, dedi yapacaksın [doğuracaksın]. Bana öyle dediler, yapacaksın dediler. Numune'de direkt yasak dediler. Aldırması yasak. Yasak dediler mi ne yapacaksın, hadi geri döneceksin... Şimdi yasak etti ya Erdoğan başbakan, tövbe tövbe (Tuğçe, 50, Gözteğe)..

Kola ile aspirini karıştırıp içtiğini anlattıktan sonrasını ise kürtaj yasağını şöyle anlatır:

> Ama o çocuğu isteseydim yapar mıydım böyle bir şeyi, yapmazdım. Çok çektim. Ama keşke yapmasaydım, çok pişman oldum bu çocukta ama ne yapacaksın... Hastaneler almadılar, para da yoktu. Yasakmış, öyle diyorlar kızım. Yasakmış, başbakanmış yaptı bunu, ben bilmiyorum, bana öyle dediler (Tuğçe).

Scott'un *Tahakküm ve Direniş Sanatları* kitabında belirttiği gibi tabinin direniş metotları gözlemlenebilir ama iktidarı hedef alan bir direniş her durumda gözlenemez. Madunun, en azından Türkiye'de kürtaj olamadığı için hayatını daha da zor yaşayan yoksul kadının gizli bir senaryosu olmadığı iddia edilebilir. Görünmez olan bu kadınlar, sadece hayatlarını idame ettirmeye, ailelerini doyurabilme ve geçinebilme çabası içindeler, en azından şu anki koşullarında. Bayat'ın

ifadesiyle, madunların her durumda bilinçli bir siyasal iradeye sahip oldukları söylenemez. Daha ziyade, yaşamak ve onurlu yaşamak mecburiyetiyle sürüklenirler (Bayat, 2008: 35). İçinde kaldıkları zor durumları derinlemesine görüşme yapılan kadınlar, kendi cümleleriyle şöyle anlatıyorlar:

> Beni bir korku sardı. Ben üçüncü bir çocuğa bakacak durumda değilim. Her ayın 27'sinde senet ödüyorum, evin senedini. Diyelim ki, o çocuk değil ama, diyelim ki çocuk oldu, doğurdum. İşe gidemeyeceğim, o çocuğa kim bakacak, evde kimse yok, kesinlikle benim hayatım bitmiş demektir... O yüzden çareler aramaya başladım, kendi kendime yaptığım yöntemlerle de olmayınca, kendi vücuduma zarar veririm diye işte, başkasından borç aldım gittim özel bir hastanede. Ve onun zaten çocuk olmadığını öğrendim, bir kan pıhtısı olduğunu öğrendim (Mine, 34).

> Almadıkları zaman insan üzülüyor. Çünkü şöyle düşünüyorsun; ben öyle bir yapım var ki ilk çocuğuma ben her şeyi dört dörtlük vermeye çalıştım, elimden geldiği kadar. Şimdi diyorum hani bunu nasıl büyüteceğim. Belirli bir yaşa da geldim, hani o zaman 37-38 yaşında. Nasıl büyütücüm, çalışmam gerekiyor, eşimin işi belli, şu belli. Öyle bir kördüğüm oluyorsun ki, ne yapacağını da bilmiyorsun. Bir çare de bulamıyorsun. Paran yok ki gidip hemen direkt aldırırsın, kimsenin ruhu bile duymaz. Çok üzüldüm yani (Müge, 39).

Antropologlar, bütün toplumlarda istenmeyen gebelikleri sonlandırmak için çeşitli yöntemler, (ağızdan alınan, rahime sokulan maddeler ya da sıcaklık veya baskı uygulanması gibi) kullanıldığı gözlemekteler (Stotland, 1998: 14). Türkiye'de, Elazığ'da 426 kadınla yapılan bir araştırmada, geleneksel düşük yapma yöntemlerinden kadınların bildikleri ve uyguladıkları arasında; ağır eşya kaldırmak, gripin ve aspirin içmek, yüksek bir yerden sallanarak atlamak veya ip atlamak, rahim içine tavuk teleği, kibrit çöpü, örgü şişi, serum hortumu sokmak, karnın üzerine taş, kanepe ayağı veya piknik tüpü koymak, ebegümeci veya patlıcan kökünü rahim ağzına sokmak, kinin, kına veya ebegümeci kaynatıp içmek, soğan kabuğu kaynatıp içmek, aspirin veya sabunu rahim ağzına sokmak, karında sancılar başladığında saman ya da maydanozla sütü kaynatıp buğusuna oturmak ve kilim silkelemek metotları görülüyor (Sevindik, Açık, Gülbayrak ve Akgün, 2007: 322) Bilindiği üzere kürtajı yasaklamak, engellemeyi sağlamamakta. Toplumun çoğu geleneksel düşük yapma yöntemlerinden kulaktan dolma da olsa, habersiz değildir. Madun kadınlar, hayatta kalma mücadeleleri içinde, gündelik yaşamlarında egemen söyleme farklı metotlar uygulayarak cevap vermekte. Örneğin Tuğçe, kürtaj yaptıramayınca, annesinden öğrendiği metodu uygulamış; kolanın içine aspirin karıştırıp onu bir gece "ayazlatmış" (soğukta bekletmek) ve sonra aç karnına içmiş. Hamileliğinin ilk aylarında çocuk düşsün diye günlerce ağzına yemek sürmemiş ve çok fazla ağrıkesici içmiş. Çocukları, gelinleri artık gelip hapları elinden alıyorlarmış. Kocası yalvarıyormuş, yeter kendini öldüreceksin diye. Başka bir öğrendiği metot da, soğanları suda kay-

natıp sabah aç karnına içmekmiş. Ama onu yapamamış, çok acıymış. "Zehirleniyordum, ölecektim... Artık dedim ben çocuğa acımıyorum, kendime bari acıyayım, ben ölecektim," diyor. Dilara ise çekyatların üzerinden atlıyormuş, tepiniyormuş, karnını "tepikliyormuş", üç çuval kömür taşıyormuş, odun kırıyormuş. Kendisi şöyle anlatıyor:

> Çekyattan aşağı hopluyordum, çekyattan komodine çıkıyordum, oradan atlıyordum. Başlarda pişman oluyordum, hani yapmayayım diye ama sonradan düşünüyordum, ben ne yapacağım, ne edeceğim, nasıl bakacağım, nasıl büyüteceğim. Öbürüne zaten zor bakıyorum. Bir şey de bilmiyorum (Dilara, 30, Pendik).

Mine, dış gebeliğini devlet hastanesinde sonlandıramayınca, kan pıhtısının kendisine zarar vermesinden korkup kan bozulsun diye rahmine birkaç tane aspirin sokmuş. "Alttan aspirin attım beş yüz milyon gitmesin diye," diyor. Bir günde beş-altı tane ağrı kesici içmiş. Bir aile yakınından duyduğu hikâyeyi de paylaştı:

> Bir de şu şeyler var ya, bıçak keskinlettiğimiz şeyler, onun ucunu iyice ısıtıyormuş ocakta, onun iyice zehri geçtikten sonra kolonyalı mendille bir güzel yıkıyormuş. Onunla orayı kendisi bir güzel bozuyormuş. Ben denemedim bunu, bunu bizim gelinlerin teyzesi denemiş. Ve o kadın devlet hastanesine gitmiyormuş, yasak olduğu için, o yöntemle düşürüyormuş. O bileyle bak (Mine, 34).

Müge, devlet hastanesinde ancak karnında ölü olursa bebek alırız denilince, iki defa aspirin koymuş rahmine. Ağır koltukları kaldırıyormuş indiriyormuş başı döne döne. Cam siliyormuş, koltuktan atlamayı denemiş. Alerjisi var diye, çamaşır suyuyla etrafı siliyormuş, kokudan zehirlensin, çocuk düşsün diye. Tuğçe, kürtaj yaptıramamanın kadınları nelere zorladığının farkında olarak ve bu endişeyle daha önceden bildiği illegal yolları da paylaştı:

> Unkapanı'nda böyle bir bina var, saklanmış bir yerde ama. Kadın almıyor ama, eskiden alıyordu, şimdi almıyor. Geliyorlar hemen dükkânını kapatıyorlar kadının, nasıl alsın. Bir de devlet hastanesi alıyordu, artık o da almıyor. Şimdi, (Unkapanı'nda) çocuğu almak için seni başka yere götürüyor, kocası gelirse, atıyor seni arabaya götürüyor. Bazı mesela nikâhlı olmuyorlar, çocuğu yapıyorlar, kadın ne yapsın, onlar mecburiyetten aldırıyorlar. Almıyorlar, o zaman nasıl, televizyonda görmüyor musun, doğuruyorlar, çöp tenekesine atıyorlar. Değil mi öyle, evet öyle... Keşke böyle bir şey olmasaydı, aldırmak iyi bir şeydi ama ne yapacaksın? (Tuğçe).

Madun gruplar toplumsal malların bölüşümündeki adaletsizliğin farkındadır ve modern devlete ve kurumlarına bir güvensizlik beslerler. Yoksullukları, güçsüzlükleri ve modern kurumların onlara erişimindeki başarısızlığı, onları polise ve diğer mercilere başvurmaktan çekinme eğilimine iter (Bayat, 2008: 39). Gö-

rüşülen kadınların hepsi maddi sıkıntıların üzerinde durdu, sosyal yardımlaşma ile ilgili konuşurken de yardımların hep ihtiyacı olmayan insanlara gittiğini vurguladılar. Tuğçe de, Müge de maddi yardım için belediyeye başvurmuş ama ikisi de yardım alamayınca o kanallardan umutsuzluğa kapılmış. Tuğçe'nin eşinin üstünde bir araba göründüğü, ki araba seneler önce borcundan dolayı bağlanmış, Müge'nin eşinin üzerinde de (batmış) bir şirket göründüğü için belediyelerinden yardım alamamışlar. Görüşülen kadınlarda da görülüyor ki sosyal yardım ağları gibi dayanışma ağlarıyla da bir ilişkileri yok. Yaşadıkları zorlu süreçlerde kimseden yardım görmediklerini belirtiyorlar. Bunların en iyi açıklayan ve görüşülen kadınların tamamından duyulan cümle şu: "Herkes kendine." Kimsenin kimseye derdini anlatamadığını, yardım almadığını iletiyorlar. Ek olarak destek alamamalarını anlatırken kadınlar iç güzelliklerini, dürüstlüklerini de vurguluyorlar. Müge ve Mine daha da ihtiyacı olan insanların yardım alması gerektiğini söylüyorlar. Tuğçe ise bazı kadınların yalandan boşanarak devletten yardım aldığını anlatıp "Allah yedirir mi yedirmez. Ben şimdi sana yalan mı söyleyeyim. Cenabı Allah yukardan bakıyor, sen de biraz vicdan yap. Değil mi? Ben sana harbi söylüyorum," diye yorumluyor. Bunlara ek olarak asla hırsızlık yapamayacağını da belirtiyor.

Kadınlar kürtaj kadar hassas bir mevzu söz konusu olduğunda, kararın önce likli olarak kendilerinde olmalarını isterler (Kimport, Foster ve Weitz, 2011: 105). Ama kararlarını şekillendirenler, eşlerinin düşünceleri ve sosyal ve ekonomik durumlarıdır (Alex ve Hammarström, 2004: 166). Doğurmama hakkını kullanamayan kadınlar hamilelik süreçlerinde de, sonrasında da daha da yoksulluğa mahkûm edilmektedir. Zaten "Çocuğun Değeri Araştırması" göstermiştir ki, bir çocuk daha istememenin, hem erkekler hem kadınlar için, en önemli nedeni maddi sorundur (akt. Kağıtçıbaşı, 1982: 82). Ayrıca biliniyor ki, kadının toplumdaki statüsü ile doğurganlığı arasında zıt bir ilişki vardır. Kadının statüsü düştükçe, yani yoksullaştıkça, doğurganlığı artar ve bu artış da sağlığını ve yaşam koşullarını olumsuz etkiler (Kolankaya, 2001: 159). Yaşadıkları travmalar ve yoksunluk kadınları görüşmelerde, kendileri için önemli olduğunu düşündüren belirli semboller üzerinde durmaya itmiştir. Müge için bu sembol elmadır. Hamileliği sırasında yaşadığı maddi sıkıntılardan "beş milyona" iki elma aldığını, birini bir gün, diğerini ertesi gün yediğini anlatmıştır. Görüşme sırasında hafızasına kazınmış elma sembolünden sık sık bahsetmiştir. Aldıramadıktan sonra karnındaki bebeği besleyemediği, sadece elma yediğini belirtmiştir. Kimseden yardım alıp almadığı sorulunca "Bana kimse bir elma bile almadı," demiştir. Tuğçe için ise bu sembol sobadır. Bebeğini doğurduktan sonra yaşadığı maddi sıkıntılardan evindeki sobasının kırık olduğunu çok kere anlatmıştır. Evine yeni bir soba alamamak onu belli ki incitmiştir. Görüşmede alamadığı sobayı şöyle anlatmıştır: "Bak ben o sobayı alamıyorum diye inan ki, ekmek kuran çarpsın, kahroluyorum, inan. 300 milyona bir soba var. Kız gibi, böyle bir şey

yok, vuruluyorsun ona. Ama alamıyorsun." Farklı bir konu sırasında da durumunu şu sözlerle anlatmıştır:

> Bak ben burada oturuyorum, düşünüyorum o çocuklar acaba öldü mü soğuktan. Hadi ben büyüğüm, o çocuklar ne yapsınlar kızım? 300 milyon bir soba, 350 de, 300'e bırakıyor adam... 300'de yok. Ama soba da güzel. Kullan onu, yüz sene kullan. O sobaya yemin ediyorum, gözüm kaldı. Çok güzel soba. Gücüm yok, alamıyorum. Para olsa, ver, al, götür evine (Tuğçe).

Madunlarla yapılan görüşmelerde, hikâyelerinde parçalı ve kendiyle çelişkili öğelere rastlamak olasıdır (Pandey, 288). Kürtaj konusunda da kadınlar, bir yandan koşullarından dolayı çocuğu istemediklerini ya da isteyemediklerini belirtirken, diğer yandan da çektikleri vicdan azabı açıkça görülebiliyor. Bebeği doğurmuş olan kadınlar bir yandan onu doğurdukları için çok daha zor bir hayat yaşadıklarını anlatıp keşke aldırabilmiş olsaydım derken, diğer yandan onu çok sevdiğini söylüyorlar. Müge "Ben dokuz aylık hamilelik geçirdim ama yemin ediyorum ömrümüze bedeldi. Şimdi bir de rahatsız çocuğum var. Bunları gidip bir doktora anlatamadım yani... Mesela önce gittiğim zaman alınmış olsaydı, o sorunları hiç yaşamayacaktım..." diye açıldıktan sonra, "Umutcan'ı [çocuğunu] iyi ki doğurmuşum ama ablası, çok seviyorum," da diyor. Araştırmalar gösteriyor ki, kadınların kürtaja verdikleri en yaygın psikolojik tepki rahatlamadır. Suçluluktan mustarip olan kadınların çoğunluğu daha önceden bir psikolojik sıkıntı yaşamıştır. Bu acıya bir başka sebep de kürtaj sürecinin uzamış olması olabilir (Alëx ve Hammarström, 2004: 160). Kürtaj yaptıramamış, bebeği karnında ölmüş olan Dilara ise sekiz aylıkken ölü bir bebeği doğurduğundan sonra çektiği üzüntüyü yine kendiyle çelişen şekilde anlatıyor: "Herkes kucağına alıyor hastanede, benim kucağım bomboş. Bir kere yüzünü göremedim. Ona hamileyken çok çektim. Ama düşsün istedim. Kömürleri o yüzden taşıdım..." Tabii ki yaşadığı travmanın da etkisiyle, eşi bir sonraki kürtaj için ısrar ettiğinde de ağlaya ağlaya sedyeye yattığını anlatıyor. Bir yandan yapmak zorunda oldukları için geleneksel düşük yöntemlerini kullandıklarını belirtiyorlar, bir yandan da onun vicdan azabını yaşıyorlar. Dilara, sekiz aylıkken karnında ölen bebeği için derin bir üzüntü yaşıyor. "Allah kusura bakmasın, bu çocuğu istemedim. Severek yapmadım bu çocuğu bak inan. Para para, yok para... Bakamıyorum..." diye sitem eden Tuğçe, hamileliği boyunca yaşadığı sıkıntıları kendine uyguladığı geleneksel metotlarla açıklıyor, "Yukardaydı bu çocuk, aşağı inmedi hiç. İlaçları içtim içtim, yol almadı bu çocuk, hep tersine," diye belirtiyor. Ayrıca çocuğu istememesinden ve doğumdan sonra ilgilenememesinden dolayı, şimdi de çocuğun onu istemediğini düşünüyor. "Şimdi de bana anne demiyor, 'Kim baktı seni?' [diye sorduğunda], 'Abla baktı.' Hadi bakalım ne diyeceksin?" diye açıklıyor.

"Yoksulluk, aynı zamanda eğitsel ve kültürel sermayeden de yoksunluk olarak da yaşandığı ölçüde, 'gizli yaralar' kültürel hiyerarşideki konumda yoğun-

laşıyor" (Erdoğan, 2011: 67). Bu yaralar kendilerini çocuklarla kurulan ilişkilerde de gösteriyor (68). Görüşülen bütün kadınlarda çocuklara karşı duyulan suçluluk açıktır. Tuğçe hamile olduğu dönemde gelinlerinden ve çocuklarından utandığını dile getirmiştir. Kürtaj yaptıramadığı bebeği doğduktan sonra ise ona bakamadığı için kendini çok kötü hissetmiştir. "Giydirecek don" bulamadığını iki-üç kere dile getirmiş, çocuğu meyve suyu ya da kek istediğinde alamadığı için duyduğu üzüntüyü paylaşmıştır. Evde soba kırık olduğu için yaşadığı endişeyi anlatır. O evde, sobayı yakmaktan korkan, 17 yaşındaki kızı kardeşine bakıyor diye duyduğu tedirginliği paylaşırken, okula gidemeyen ablanın "kölelik yaptığını" söyler. Müge de eşine ve büyük oğluna karşı yoğun bir suçluluk hissetmiştir. Kürtaj yaptıramadıktan sonra evde dinlenmek zorunda olduğu süreçte sürekli baş dönmesi, mide bulantısı ve göz kararması yaşadığı için temizliği, yemeği büyük oğlunun yaptığını, tuvalete bile kocasının kendisini götürdüğünü anlatmıştır. Hem çalışamayarak ev ekonomisine destek olmayı bırakmak zorunda kalmıştır, hem de ev işlerini yapamamıştır. Çektiği maddi sıkıntılar nedeniyle karnındaki bebeğe iyi bakamamıştır ve o da şimdi hastadır. Hamileliği süresince maddi sıkıntılardan ve stresten iyi beslenemediği, verilen vitaminleri içemediği için çocuğunun şu anda hasta olmuş olabileceğini vurguluyor. Devlet hastanesinde gördüğü muameleden şikâyet ederek o dönemi şu sözlerle anlatıyor:

> Evde yemek yapamadım. Düşün yani bir çocuğum daha var, bir eşim var, bir sorumluluğum var. Onu bile yapamadım yani. Ne yemek yapabiliyordum, ne yemek yiyebiliyordum, ne iş yapabiliyordum, düşme riski var, kanamam oluyor, suyum geliyor. Çok sorun yaşadım yani, hamileliğimde de çok sorun yaşadım. Hani deyin ki bir ömre bedel mi? Bir ömre bedeldi yani. Ama bunu anlatamıyorsun yani. Sen de zevkini yapıyorsun diyorlar, başından gönderiyorlar yani. Hiçbir şekilde de yardımcı olmuyorlar (Müge).

Hane içi geçim stratejilerine bakarak kadınların ayrı ayrı mağduru oldukları koşullarla başa çıkmak için çeşitli yollar ürettiklerini görmekteyiz (Bora, 2011: 99). Örneğin Tuğçe mevsimlik işçi olarak fındık toplamaya gidiyor, çocuklarına bir gün makarna yedirerek, bir gün çalıştığı mahalleden kendisine verilen şeyleri yedirerek doyurmaya çalışıyor. Müge çocuğuna çorbalar yapıyor. Dilara ise yaşadığı kalabalık evde ev işleri ve çocuk bakımının yanı sıra yaşlı bakımını üstleniyor. Bora'nın olmayanın idaresi diye anlattığı durumu (Bora, 2011) kadınlar şöyle anlatıyorlar:

> Bezler, yoktu, çamaşırları yoktu giydirmeye. O yok, bu yok... Bakamadım. Ona meme bile veremedim, yiyemiyorum bir şey ki memeye süt gelsin. Nasıl süt gelsin? Ayırdım onu. Pirinç unu verdim ona, pirinç lapasını biliyorsun ya, onu verdim ona (Tuğçe).

> Yeri geldi bez parası dahi bulamadım. Ben buna hiç mama yediremedim. Yani bakkaldan alıp da bir yoğurt bile yedirmedim. Hep kendi imkânlarımla. Ne yapıyordum yani; lahana, biber, havuç, patates, yeri geliyordu sadece bir havuç, bir çorba yapıyordum. O şekilde hep çorbalarla... İmkânım yoktu ki çocuğuma bir mama alayım" (Müge).

Sonuç

Türkiye'de kürtaj meselesi hiçbir zaman kadın hakları çerçevesinde tartışılmamış, aile planlamacılığıyla nüfus kontrolü için düzenlenmiştir. AKP dönemine gelindiğinde ise, Milli Görüş partilerinden kalan mirasla kürtaj karşıtı bir tutum benimsenmiştir. Hükümet yetkilileri kamuoyunda son derece görünür olarak yaptıkları açıklamalarla, kürtajı cinayet olarak adlandıran bir söylem oluşturmuş ve kürtajın yanlış ve yasak olduğu algısı yaratmıştır. Yasal olarak bir gerekçesi olmasa da yapılan araştırmalar *de facto* kürtaj yasağını kanıtlar niteliktedir. SGK'nın oluşturduğu merkezî sağlık sistemi Medula'dan kürtaj seçeneğinin kaldırılmasıyla kürtaj yasağı uygulanmaktadır. Bu durumdan etkilenen dört madun kadının hayat hikâyeleri de, bu durumun kendilerini nasıl etkilediğini göstermek için anlatılmaktadır. Kadınların durumlarını belki de en iyi yine kendi cümleleri özetler. Tuğçe, hükümete yönelik yaşadığı hoşnutsuzlukla ilgili şunları söylemiştir:

> Milletin gücü yok, gideceğim, aldıracağım. Sen bakıyor musun bu çocuklara, niye yardım etmiyorsun o zaman? Bak evde yemin ediyorum çocuklar... Niye bir soba vermiyorsun? Sen bakmıyorsun ki. Sadece bak diyor, yap altı-yedi tane çocuk. Yap ama niye bakmıyorsun, niye yardım etmiyorsun? Yalan mı kızım? Nasıl sinir olmayacaksın, sinir oluyorsun işte. Ben bu çocuğu keyfimden yapmadım. Param olsaydı; hep para para para. Ama yok işte. Bana dediler ki, Çınar Hastanesi var, Küçükbakkalköy'de, üç yüz milyon istediler kadın doktoru. Bir bacağımı koydum üç yüz milyon. Geri döndüm. Zaten olsaydı, parayı verecektim, aldıracaktım da yapmayacaktım çocuğu. Ama paran olmadı mı ne yapacaksın, dönüyorsun geri... Gücüm yok işte, çocuğu yapamam, niye yasak ediyorsun ama kürtajları? Kadın işte, arada bir kalıyorsun [hamile]... Şimdi o [Erdoğan] insan oldu, biz olamıyoruz insan. Sade oy ver ver ama yapamıyorsun... Niye seçiyorsun? Kömürleri zenginlere veriyor... Cenabı Allah yukardan bakıyor, sen de biraz vicdan yap. Değil mi... Be sana harbi söylüyorum. Yalan da konuşamıyorum" (Tuğçe).

Kadınların kimliklerinin ve tecrübelerinin heterojen olması altının çizilmesi gereken bir durumdur. "Hiçbir zaman tekil bir madun yoktur, en basit anlamda madun grupların kendi içlerinde yaş, cinsiyet, statü gibi farklılıkları vardır ve ayrı öznelliklere sahip olanların farklı hatta bazen zıt ama yine de meşru perspektifleri vardır" (Ortner, 1995: 175). Hepsinin ekonomik durumu kötü, zaten kürtaj erişimi olmamasının önkoşulu bu. Ama kimlikleri, aile yapıları, işleri, kendilerini nasıl gördükleri birbirinden farklılaşıyor. Tuğçe için ırksal kimliği (Ro-

man) dışlanmasının büyük bir sebebi. Dilara'nın genç yaşta akrabasıyla evlendirilip İstanbul'a gönderilmiş olması sessizliğinin ana sebebi. Müge ani gelen yoksulluktan ciddi bir şekilde etkilenmiş, kardeşi Mine ise hayatı boyunca çalışmak durumunda olmaktan usanmıştır. Kimlikleri gibi hamilelik ve kürtaj tecrübeleri de birbirinden farklı. Tuğçe bebeğini sağlıklı bir şekilde doğurmuş, Müge engelli bir bebek dünyaya getirmiş, Dilara sekiz aylıkken bebeğini kaybetmiş, Mine ise borç alarak dış gebeliğini özel bir klinikte sonlandırmıştır. Kürtaj talep etme sebepleri birbirinden farklı. Tuğçe için yaşı (50) çok önemli bir faktörken Dilara için genç olması (17) ve ev içi emeği, Mine için çalışma gereksinimi, Müge için ise bir önceki hamileliğinde yaşadığı problemler ve ailesinden gördüğü baskı... Bütün kadınlar ev işinin ve ev içi emeğinin çoğunu üstlenmiş olsa da bazıları hamilelik süreçlerinde ev işi yükünü eşleriyle ya da çocuklarıyla paylaşabilmiştir.

Yapılan derinlemesine görüşmelerde ortaya çıkan, görüşülen dört kadının toplumun genelinde gözlenen toplumsal cinsiyet rollerini, anne olma "görevini" içselleştirmiş olduklarıdır. Bu çalışma kapsamında görüşülen kadınlar kürtajın yasak olduğunu, hatta Erdoğan'ın istemi üzerine yasaklandığını ifade etmişlerdir. Her ne kadar annelik rollerini içselleştirmiş olsalar da sosyoekonomik koşulları sebebiyle, kürtaj haklarından faydalanamadıktan sonra, kulaktan dolma şekilde kadınlar arasında yaygın olarak bilinen düşük metotlarına yönelmişlerdir. Aynı zamanda sessizleştirilmiş kadınlar benimle, yani görüşmecileriyle yasaklı olan bir konuda konuşurken başta şüpheci davranmış, sonrasında ise tecrübelerinin değerine şaşırmışlardır. Konuşmaları boyunca kürtaj konusunda kendileriyle çelişen açıklamalar yaptılar. Hem düşük yapmak zorunda hissetmiş, hem de sonrasında bunun vicdan azabını çekmişlerdir. Çocukları doğduktan sonra hem onları çok sevmiş, hem de gerekli ilgiyi ve desteği veremedikleri için üzülmüşler, kendilerini suçlamışlardır.

Siyasi aygıt itaat edilmesi gerekenleri kurallar koyarak belli ediyor. Bourdieu ve Scott'un da belirttiği gibi oluşan bu koşulların hepsi siyasaldır (Surin, 2001: 48) Madun öznelerin eylemlilikleri vurgulanmalıdır. Eyleyenler yoksullukları ve yaratılan söylem yüzünden yasal hakları olan kürtajdan faydalanamıyorlar ve kendi tarihlerini yazmak için sağlıklarını tehlikeye atıyor da olsalar geleneksel düşük metotlarına yöneliyorlar. Yaşadıkları endişeler sonucunda sessiz, kişisel ve dolaylı bir direniş metodu benimsiyorlar. Yoksullukları ile mücadele etmek için hane içi geçim stratejileri, toplumsal cinsiyet rollerinin öngörüsü aksine kadınların çalışması, ek gelir aranması gibi stratejiler, beklenmedik ya da istenmeyen bir durumda, yani hamileliklerinde, geleneksel düşük metotları ya da borç bularak kürtaj yaptırma gibi yeni taktikler geliştiriyorlar. Normları ya da kanunları delebiliyorlar, örneğin Müge bebeğinin engelli olduğunu öğrendikten sonra başkasının sigorta kartını kullanarak özel bir hastaneye gidiyor. Hamileliklerini sonlandıramayan kadınların hayat standartlarının daha da düştüğü, çocuklarına bakamadıklarını düşündükleri görülüyor. İlk çocuğunu doğurduktan sonra ya-

şadığı kalabalık evde sorumlulukları altında ezilen Dilara gebeliğini bir hastanede sonlandıramadıktan sonra aylarca geleneksel yöntemlerle gebeliğini sonlandırmaya çalışmış. Geç aylarda karnında bebeği ölen kadının ciddi bir travma sonucu psikolojik sıkıntılar yaşadığı görülüyor. Hamileliklerini sonlandıramamaları durumunda ağırlaşan koşullarına da bebek bakımı ve geçim stratejilerinde yeni taktikler geliştirerek cevap veriyorlar. Tuğçe'nin çocuklarına mahallelinin verdiği yemekleri götürmesi, Müge'nin çorbalar yapması ya da her hafta süpürge ödünç alması gibi... Aynı zamanda yaşadıkları yoksunluklardan hep bir şeylere özlem içerisindelerdir ama yardım alamamışlar. Kent yoksulluğu bağlamında yapılan çalışmalar göstermiştir ki dayanışma ağları ve cemaatler yaşam stratejileri olarak önemli yer tutar (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001; Erder, 2006; Güneş Ayata, 1991; Şen, 2007) ama görüşülen kadınların hemşeri dernekleri gibi dayanışma ağlarıyla ya da cemaatlerle bir bağlantıları yok. Yardım için belediyeye başvuran kadınlar var ama üzerlerinde mal gözülmesi sebebiyle reddedilmişler. Kadınların yardım alamayışları devlet kurumlarına olan güvensizliklerini artırıyor. Ek olarak maduniyet ve kürtaj konusunda sınıfsal farklılıkların önemi vurgulanmalı. Sosyoekonomik durumları el verse kadınlar özel alanlarını koruyarak bir klinikte gebeliklerini sonlandırabilecekken, devlet hastanelerinde kötü muamele görüyorlar, gizleyemiyorlar, düşük yapmaya çalışarak sağlıklarını tehlikeye atıyorlar. Maddi durumu daha iyi olan kadınlar özel hastanelerde, kliniklerde yasal hakları olan kürtaj hizmetinden faydalanabilirken, yoksul olan madun kadınlar kendileri düşük yapmak zorunda hissetmiş ya da doğurmak zorunda kalmış, daha da yoksullaşmışlardır.

KAYNAKÇA

Abadan Unat, N. (1982) "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını" Abadan Unat, N. (ed.) *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 15-43.

Aléx, K. ve Hammarström, A. (2004) "Women's Experiences in Connection With İnduced Abortion - A Feminist Perspective", *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 18(2): 160-168.

Arman, A. (8 Ocak 2013) "Kürtaj devlette narkozsuz, özelde narkozlu", *Hürriyet*, http://www.hurriyet.com.tr/kurtaj-devlette-narkozsuz-ozelde-narkozlu-22321465

Arnott, J. (2001) "Body, text, materiality: Reading the gendered subaltern", *Journal of Literary Studies*, 17(3-4).

Bayat, A. (2008) *Sokak Siyaseti, İran'da Yoksul Halk Hareketleri*, Phoenix, Ankara.

Beauvoir, S. (2011) *The Second Sex*, Vintage Books, New York.

Bora, A. (2011) "Kadınlar ve Hane: Olmayanın Nesini İdare Edeceksin?" Erdoğan, N. (ed.) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde, İletişim, İstanbul, 97-133.

Cannold, K. (2000) *The Abortion Myth Feminism, Morality, and the Hard Choices Women Make*, Wesleyan University Press, Connecticut.

Certeau, M. de. (2009) *Gündelik hayatın keşfi*, Dost, Ankara.

Çınar, M. (2002) "From Shadow-Boxing to Critical Understanding: Some Theoretical Notes on Islamism as a 'Political' Question", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3(1): 35-57.

Çitak, Z. ve Tür, Ö. (2008) "Women between Tradition and Change: The Justice and Development Party Experience in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 44(3): 455-469.

Collins, P. H. (1990) *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Unwin Hyman, Boston.

Council of Europe (4 Haziran 2012) "Committee on Equality and Non-Discrimination Turkey: setbacks on women's rights are not acceptable", http://assembly.coe.int/CommitteeDocs/2012/DeclarationTurkeyabortionE.pdf

Din İşleri Yüksek Kurulu Dini Bilgilendirme Platformu (2015) "Kürtaj yapmanın ve yaptırmanın dini hükmü nedir?", https://fetva.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/38741/kurtaj-yapmanin-ve-yaptirmanin-dini-hukmu-nedir-

Durakbaşa, A. (1995) "Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar" Çakır, S. ve Akgökçe, N (ed.) *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Sel, İstanbul, 217-222.

Durakoğlu, M. (2013) "Açılış", *Kadın Vücut Bütünlüğü Üzerine Hukuki ve Tıbbi Yaklaşım* içinde, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 10-15.

Erder, S. (1996) *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İletişim, İstanbul.

Erdoğan, N. (2011) "Garibanların Dünyası: Türkiye'de Yoksulların Kültürel Temsilleri Üzerine İlk Notlar" Erdoğan, N. (ed.) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde, İletişim, İstanbul, 29-47.

Erdoğan, N. (2011) "Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark Yaraları" Erdoğan, N. (ed.) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde, İletişim, İstanbul, 47-97.

Gören, T. M. (2013) "Kürtaj Yasa Tasarısı ve Sezaryen Yasası Üzerine Tıbbi Ölçütleri", *Kadın Vücut Bütünlüğü Üzerine Hukuki ve Tıbbi Yaklaşım* içinde, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 103-127.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, Hoare, Q. ve Nowell-Smith, G. (ed.), International Publishers, New York.

Green, M. (2002) "Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern", *Rethinking Marxism*, 14(3): 1-24.

Guha, R. (2009) *The Small Voice of History: Collected Essays*, Chatterjee, P. (ed.), Permanent Black, Delhi.

Gürcü, D. (27 Aralık 2015) "Kürtaj olamadığı için doğurdu ve 'katil' oldu", *T24*, http://t24.com.tr/yazarlar/dilara-gurcu/kurtaj-olamadigi-icin-dogurdu-ve-katil-oldu,13539

Güneş Ayata, A. (1991) "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşerilik", *Toplum ve Bilim*, 51-52: 89-101.

Gürsoy, A. (1996) "Abortion in Turkey: A Matter of State, Family or Individual Decision", *Social Science and Medicine*, 42(4): 531-542.

Hürriyet (7 Mart 2008) "Erdoğan: En az üç çocuk doğurun", http://www.hurriyet.com.tr/erdogan-en-az-uc-cocuk-dogurun-8401981

Igde, F. A., Gul, R., Igde, M., ve Yalcin, M. (2008) "Abortion in Turkey: women in rural areas and the law", *The British Journal of General Practice*, 58(550): 370-373.

Işık, O., ve Pınarcıoğlu, M. M. (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk: Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği*, İletişim, İstanbul.

İlkkaracan, P. (2000) "Introduction" *Women and Sexuality in Muslim Societies* içinde, Kadının İnsan Hakları Projesi KIHP, İstanbul, 1-17.

Jacobs, H. (1987) *Incidents in the life of a slave girl, written by herself*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1982) "Türkiye'de Çocuğun Değeri, Kadının Rolü ve Doğurganlığı" Abadan Unat, N. (ed.) *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 89-115.

Kahvecioğlu, A. (1 Ocak 2015) "Kürtaj, devlet hastanelerinde yasak iddiası", *Milliyet*, http://m.milliyet.com.tr/kurtaj-devlet-hastanelerinde-gundem-2067335/

Karaömerlioğlu, K. M. (25 Temmuz 2012) "Türkiye'de Kürtajın Kısa Tarihi", *Bianet*, http://bianet.org/bianet/bianet/139903-turkiye-de-kurtajin-kisa-tarihi

Keohane, R. (1989) "International Relations Theory: Contributions of a feminist standpoint", *Millennium-Journal of International Studies*, 18(2).

Kimport, K., Foster, K. ve Weitz, T. A. (2011) "Social Sources of Women's Emotional Difficulty After Abortion: Lessons from Women's Abortion Narratives", *Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 43(2): 103-109.

Kıyak, M. (2013) "Sağlık Ocağına Başvuran Kadınların Aile Planlaması Yöntem Kullanım Bilgi Duru-

mu ve Sağlık Eğitiminin Gereksinimi", *Kadın Vücut Bütünlüğü Üzerine Hukuki ve Tıbbi Yaklaşım* içinde, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 185-220.

Kolankaya, T. (2001) "Türkiye'de Doğum Kontrolü alanına bir bakış" İlyasoğlu, A. ve Akgöçe, N. (ed.) *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde, Sel, İstanbul, 155-173.

Letsch, C. (4 Şubat 2015) "İstanbul hospitals refuse abortions as government's attitude hardens", *The Guardian*, http://www.theguardian.com/world/2015/feb/04/istanbul-hospitals-refuse-abortions-government-attitude

Milliyet (21 Haziran 2012) "Meclisten 'kürtaj' araştırması", http://www.milliyet.com.tr/meclisten-kurtaj-arastirmasi/siyaset/siyasetdetay/21.06.2012/1556780/default.htm

Mohanty, C. T. (2004) *Feminism without borders: Decolonizing theory, practicing solidarity*, Duke University Press, Durham.

Mor Çatı (25 Şubat 2015) "Ücretsiz, Güvenli, Erişilebilir Kürtaj Hakkının Takipçisiyiz", https://www.morcati.org.tr/tr/301-ucretsiz-guvenli-erisilebilir-kurtaj-hakkinin-takipcisiyiz

Kadın Sığınakları ve Dayanışma Merkezleri Kurultayı (3 Haziran 2016) "Fiili Kürtaj Yasağı Devam Ediyor", http://www.siginaksizbirdunya.org/attachments/article/76/kamu-hastaneleri-kurtaj-uygulamalari-arastirma-raporu.pdf

Mor Çatı (3 Şubat 2015) "Kürtaj Yapıyor musunuz? Hayır Yapmıyoruz", https://www.morcati.org.tr/tr/290-kurtaj-yapiyor-musunuz-hayir-yapmiyoruz

NTV (12 Haziran 2012) "8 dakikada 1 kadın ölüyor", http://www.ntv.com.tr/saglik/8-dakikada-1-kadin-oluyor,bh2ztSgR4EChOKzPrcSmHQ

O'Neil, M. L. (2013) "Selfish, Vengeful, and Full of Spite: The Representations of Women Who Have Abortions on Turkish Television", *Feminist Media Studies*, 13(5): 810-818.

O'Neil, M. L. (2017) "The Availability of Abortion Services at States Hospitals in Turkey: A National Study", *Contraception*, 95(2): 148-153, http://www.contraceptionjournal.org/article/S0010-7824(16)30411-5/fulltext

Ortner, S. B. (1995) "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37(1): 173-193.

Özdemir, H. ve Demirkanoğlu, Y. (2015) "Türkiye'de Muhafazakar Sağ Pencereden Kadına Bakış", *KAÜ İİBF Dergisi*, 6(10): 223-249.

Pandey, G. (2012) "Voices from the edge: The Struggle to Write Subaltern Histories" Chaturvedi, V. (ed.) *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* içinde, Verso, Londra, 281-300.

Radikal (25 Şubat 2015) "Annesinin katilinden hamile kaldı, bebeği aldıramazsa kolunu kaybedecek", http://www.radikal.com.tr/turkiye/annesinin-katilinden-hamile-kaldi-bebegi-aldiramazsa-kolunu-kaybedecek-1300869/

Sakallıoğlu, Ü. C. (1996) "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 28(2): 231-251.

Scott, J. C. (2014) *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, Ayrıntı, İstanbul.

Sevindik, F., Açık, Y., Gülbayrak, C. ve Akgün, D. (2007) "Elazığ İl Merkezinde Yaşayan Evli Kadınların İstamli Düşük Amacıyla Uyguladıkları ve Bildikleri Geleneksel Yöntemler", *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*, 6(5): 321-324.

Sezgin, D. (2015) "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Sağlık ve Tıbbileştirme", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18(1): 153-186.

Sözen, E. (2006) "Gender Politics of the JDP" Yavuz, M. H. (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AKP* içinde, The University of Utah Press, Salt Lake City, 258-280.

Spivak, G. C. (1989) "Woman in Difference: Mahasweta Devi's 'Douloti the Bountiful'", *Cultural Critique*, 14: 105-128.

Stotland, N. L. (1998) *Abortion, Facts and Fellings, A Handbook for Women and the People Who Care About Them*, American Psychiatric Press, Washington.

Surin, Kenneth (2001) "The sovereign individual, 'subalternity', and becoming-other", *Angelaki*, 6(1): 47-63.

Şen, M. (2007) "Kökene Dayalı Dayanışma-Yardımlaşma: 'Zor İş...'", N. Erdoğan (ed.) *Yoksulluk Halleri, Türkiye'de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri* içinde, İletişim, İstanbul, 249-292.

T.C. Sağlık Bakanlığı (2010) "Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Sağlık Sektörü İçin Ulusal Stratejik Eylem Planı 2005-2015", Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü.

Tahaoğlu, Ç. (11 Haziran 2012) "Yöntem Telek, Kibrit ve Sabundu", *Bianet*, http://bianet.org/bianet/kadin/138983-yontem-telek-kibrit-ve-sabundu

Tekeli, İ. (1984) "Erkek Sorumsuzluğuna Verilen Prim", *Yeni Gündem*, 16(31).

Tekeli, Ş. (1982) *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, Birikim, Ankara.

Tokuş, Z., Güvener, A. ve Tıknaz, B. (4 Haziran 2012) "Diyanet İşleri Başkanı Görmez'den 'kürtaj' açıklaması", *Hürriyet*, http://www.hurriyet.com.tr/diyanet-isleri-baskani-gormezden-kurtaj-aciklamasi-20687889

Toprak, B. (1990) "Emancipated but Unliberated women in Turkey: the Impact of Islam" Özbay, F. (ed.) *Women, Family and Social Change in Turkey* içinde, UNESCO, Bangkok, 39-51.

Tür, Ö. ve Çıtak, Z. (2010) "AKP ve Kadın: Teşkilatlanma, Muhafazakarlık ve Türban" Duru, B. ve Uzel, İ. (der.) *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu* içinde, Phoenix, Ankara, 614-633.

Türk Tabipleri Birliği Kadın Hekimlik ve Kadın Sağlığı Kolu (1 Mart 2013) "İsteyerek ve Güvenli Düşükler için 'Tıbbi Düşük' Türkiye'de Bir Seçenek Olarak Kullanılmalıdır", http://www.ttb.org.tr/kadinhekim/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=2

Unal, D. ve Cindoğlu, D. (2013) "Reproductive citizenship in Turkey: Abortion Chronicles", *Women's Studies International Forum*, 38: 21-31.

World Health Organisation (WHO) (1995) *Complications of abortion: Technical and managerial guidelines for prevention and treatment*, WHO, Cenevre, İsviçre.

Yılmaz, H. (2001) "Cenini Öldürme (Çocuk Düşürtme/Düşürme) Suçu", *Ankara Barosu Dergisi*, 2: 69-88.

Temiz düşünce, pis imge: "Bakışımız hâlâ var"ken...*

*Gülsüm Depeli***

Özet: Belgesel yönetmeni Claude Lanzmann Yahudi Soykırımı üzerine olan *Shoah* (1985) filmini arşiv kullanmayı reddederek yapar. Bununla da yetinmez; filmini ahlâki ve politik açıdan arşiv görüntülerin karşısına yerleştirir. Onun imgeye dönük olumsuzlamaları birkaç yönetmen arasında sert bir polemik başlatır. Jean Luc Godard ve G. Didi-Huberman, Lanzmann'ın karşısında, imgenin ve arşivin yanında saf tutarlar. Bu makale üç belgeselcinin görüşlerini betimsel olarak aktarmakta, tartışmada imgeye taraf bir konuma yerleşmektedir. Makalenin devamında tartışma imge ve tanık arasındaki ilişki üzerine düşüncelerle genişletilmektedir. Bunların yanında, tartışmaya bir de bakış kavramının dahil edilmesi ayrıca önemsenmiştir. Zira bakış imgeyi olanaklı kılan temel bileşenlerden birisi olmasına rağmen, görsellik konulu tartışmalarda sıklıkla ihmal edilmektedir. Bu ihmale işaret etmenin yanında, makalede, verili görülen veya varsayılan değil, araştırılan bir bakış konu edilmekte; edilgen değil, eylemsel, ahlâki kabullerle değil, etik-politik sorumlulukla biçimlenen türde bir bakışın olanağına ilişkin ilk sorular ve ilk tartışmalar paylaşılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Lanzmann, Godard, Didi-Huberman, imge, soykırım.

Ulus Baker'in "Shoah ve Tekillik" (2005) makalesi Claude Lanzmann'ın *Shoah* (1985) filmi etrafında imge üzerine tartışmaları konu alıyor. Kıvılcımlı bir düşünsel saçılma niteliğindeki makale, imge ile metin arasındaki ayrımı hatırlatmaktan tanıklığın olanaklılığına, kanıt olarak imge tartışmalarına kadar uzanıyor, elimize farklı tartışma uçları tutuaşturuyor. Bu makale ise, önemli ölçüde Ulus'un işaret ettiği rotalarda ilerlese de, tartışmanın odağında Lanzmann'ın *Shoah* (1985) filmi sonrasında geliştirdiği argümanlar ile, ona karşı Godard[1] ve

(*) Bu metnin ilk fikri 31 Mayıs 2017 tarihinde Ulus Baker'in "Shoah ve Tekillik" (2005) metni etrafında gerçekleştirilen Ulus Baker Okumaları buluşmasında doğdu. Başlıktaki "Bakışımız hâlâ var" ifadesi bu makalede Godard'a ait bir söz olarak yer almaktadır.

(**) Doç. Dr. Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

1 Godard'ın görüşleri Fransızca dilbilgisi eksikliği nedeniyle ikincil kaynaklardan izlenebildi. Bu konuda Ulus Baker ve Libby Saxton'un kitapları öncelikli oldu. Georges Didi-Huberman'ın kita-

Didi-Huberman'ın yer yer harareti yüksek eleştirileri yer almaktadır. İlgili tartışmayı betimsel olarak aktarmakla ve tartışma içindeki konumunu almakla birlikte, makalede şiddet imgelerine yaklaşımda etik-politik bir pozisyon araştırmak ayrıca önemsenmektedir. Bu doğrultuda, kimi zaman düşünsel hijyen ile zor imgeler arasındaki cereyanlı yola girmek de kaçınılmaz olacaktır.

Bir olguya imge yoluyla temas etmek, düşünce ile yaklaşmaktan farklı bir deneyim sunar. Bakış ile doğan etkileşim düşünme ve duygu kiplerinin konvansiyonlarını sarsan bir niteliğe sahiptir. Hele de travmatik geçmişin imgeleri söz konusu olduğunda bakma deneyimi oldukça zor/layıcıdır. Ne var ki bakış genellikle kayıtsızlıkla varsayılan, üzerine çok da düşünülmeyen bir olgudur. Oysaki, imgeler bombardımanı altında yaşadığımız şu günlerde, gözlerimizin sıklıkla fal taşı gibi açık olduğunu reddedemeyiz. Gösterme dehşeti ve görme korkusu trafiğinin orta yerinde, her şeyin görüntüsünü arzuladığımız bir çağ bu. Üstelik biliyoruz ki imge ve anlam trafiği ancak bakışla mümkündür. Dolayısıyla çoğunlukla imgelerin üzerine atılan suçlarda bakış sessiz ortakçıdır. Bu nedenle makalenin bir amacı da bakış üzerine bir ilk tartışma başlatmaktır. Yönetmenler polemiğine girmeden önce, aşağıdaki bölümde Lanzmann'ın *Shoah* belgeseli hakkında bilgi aktarılacaktır. Çünkü bu film, imge etrafındaki tartışmayı alevlendirmekte bir durak olmuştur.

Shoah: Tanıkların tanıklığına tanıklık etmek

Shoah belgeseli şiddet fotoğraflarına ilişkin tutumun tartışmaya açılması bağlamında çığır açan bir film olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki Lanzmann'ın en ateşli savunucularından Gerard Wajcman etik-politik açıdan bu filmin daha önce yapılmış bütün soykırım filmlerini sigaya çektiğini, artık soykırım filmleri bağlamında *Shoah*'dan önce *Shoah*'dan sonra diye bir dönemeç olduğunu savunmuştur. Diğer bir deyişle *Shoah*'tan sonra imgeler artık asla eskisi gibi olamayacaklardır. Bu durum *Shoah* etkisi olarak adlandırılır (Saxton, 2008: 4). Çünkü Wajcman'a göre *Shoah* bugüne kadar hiçbir imgenin (arşiv fotoğraflar dahil) göstermeye muktedir olamadığını gösterebilmiştir. Elisabeth Pagnoux için ise film sözün mutlaklığına ulaşabilmiş bir eserdir (Didi-Huberman, 2007: 135).

Shoah belgeseli 9,5 saatin üzerindedir ve Yahudi Soykırımı'nın emsalsiz kayıtlarından biridir. Lanzmann filmi on bir yılın üzerinde bir sürede tamamlamış, bunun için toplam üç yüz saati aşan kayıtlar yapmıştır. Beş ayrı ülke dolaşmış, beş ayrı dilde görüşmeler gerçekleştirmiştir. Lanzmann için film boyunca yaptığı yolculuk, soykırımının topografik deneyimini ve şimdideki belleğini ortaya koymak çabası olmuştur (Denby, 2011).

---

bı ise Almanca çevirisinden okundu. Lanzmann'ın *Shoah* sonrasında pek çok mecrada ifade ettiği görüşleri ise çeşitli İngilizce ve Almanca metinlerden izlendi.

Belgeselde, arşivlere ve dokümanlara başvurmaktan uzak duran Lanzmann, doğrudan soykırımın tanığı olan kişilerle görüşmeyi tercih etmiş, soykırımın zamanını şimdiye doğru uzatmıştır. Filmdeki röportajlar zor ve irkiltici detaylarla doludur. Fakat filmde elbette sadece kişiler konuşmamıştır. Soykırımın zaman içinde yeşil çamlarla ve çayırlarla sarmalanmış adresleri de huzur içinde, uzun uzun susmuştur. Lanzmann'ın görüşmecilerinden olan Simon Srebnic'e göre buralar zaten hep böyle huzurlu ve sakin olmuştur; soykırım zamanında, insanlar yok edilirken dahi... *Shoah* filmi, bilinen kamplar yanında, ismi bilinmeyen birçok getto ve ölüm kampına da ulaşmıştır. Chelmo, Majdanek, Sobibor, Treblinka, Auschwitz, Birkenau, Vilna, Belzec ve Theresienstadt bunlardan bazılarıdır.

Shoah'da üç ayrı bellek ve tanıklık katmanı aynı görsel metni örerler. Filmde iç içe geçen tanıklık, körlük ve yadsıma anlatıları arasındaki örtüşmezlik, bir yandan da tikelliklerin ötesinde "tanık toplumların" tesisinin ne kadar zor olduğunu gösterir. Shoshana Felmann'a sorarsanız bu zorluk, hele de travmatik toplumsal olaylarda, tanıklığın krizine işaret etmektedir (1991: 42-45). Filmdeki tanıklık katmanından birincisi soykırımdan kurtulanlarla oluşmuştur; onlar tahayyül dahi edilemez olanı yaşamışlardır. Belgesel kapsamında görüşülen kişilerden Richard Glazar'ın anlattığına göre, tren ölüm kampına giderken arazideki genç bir Polonya köylüsü onlara bakar ve elini boğazına götürerek "hepinizi öldürecekler" şeklinde bir el hareketi yapar. Fakat trendeki Yahudiler bu genci dikkate alma gereği dahi duymazlar: Başlarına gelecek olanı görmüş, ama anlamamışlardır. İkinci grubu oluşturan köylüler ise ölüm kamplarının yakınında oturan sessiz suç ortaklarıdır. Onlar ölümü bilmekte ama kamplarda tam olarak neler olup bittiğini görememektedirler. Film boyunca kayıtsız ve antisemitist ifadelerden imtina etmeden konuşmayı sürdürmektedirler. Üçüncü grup olan Naziler ile Nazi işbirlikçileri ise her şeyi görmüş olmakla birlikte bu bilgiyi örtmek için çalışmışlardır; onlar ise "yanlış" tanıklardır.

Belgeselde teknik açıdan mutlaka dillendirilmesi gereken üç önemli nokta vardır: Birincisi, belgesel mizansenden uzak değildir. Örneğin Lanzmann Simon Srebnic'i İsrail'den, kurtulduğu ölüm kampı olan Chelmo'ya getirmiş, kampın silinen izleri üzerinde yürütmüştür. Srebnic'e küçük bir çocukken Nazileri eğlendirmek üzere kendisine söyletilen şarkıyı yeniden söyletmiş, bir makinisti yeniden trenin başına geçirmiş ve Treblinka kampının girişine kadar götürmüştür. Soykırımda Treblinka'da berber olarak çalışmış, gaz odasına gitmeden önce çıplak halde getirilen kadınların saçlarını kesmiş olan Abraham Bomba için Lanzmann Tel Aviv'de özel bir berber dükkânı kiralamıştır. Artık berberlik yapmayan ve Amerika'da yaşayan Bomba'yı bir mizansenle tekrar o günlere döndürmüş, önündeki berber koltuğuna (erkek de olsa) bir kişiyi oturtmuştur.

İkinci önemli nokta ise mizansenden beklenen işlevde saklıdır. Lanzmann geçmişi yinelemeyi önemsemiş; filmde kurmaca ve mizansen kullanımını, ha-

kikatin vücuda gelmesinde elzem gördüğünü özellikle ifade etmiştir (Saxton, 2008: 36-37). Bilginin (kimi zaman itirafın, günah çıkarmanın) tam da ilgili duygunun ortaya çıktığı yerde yeniden beden bulduğunu düşünen Lanzmann, röportaj yaptığı kişilerin duygularını yakından izlemekte, hatta o duyguları bile isteye kaşımaktadır. Birçok röportajında görüştüğü kişiler istemese de onlara soru sormaya devam etmekte, kayıttan çıkmak isteseler dahi buna izin vermemektedir. Örneğin Abraham Bomba görüşmenin bir noktasında ağlamaya başlamıştır. Lanzmann, "daha fazla konuşamayacağını" söyleyen Bomba'yı kaydetmeye devam etmiş, yakın planla gözyaşına, seğiren yanağına odaklanmış, anlatmaya devam etmesi konusunda ona sert ricalarda bulunmuştur. Zira Lanzmann'a sorarsanız, hakikat tam da "o ânı yeniden yaşama" haliyle vücuda gelmektedir.

Üçüncü bir nokta ise Lanzmann'ın görüşme yaptığı kimi kişilere yalan söylemekte beis görmemesidir. Treblinka'da Nazi astsubayı olarak çalışmış Franz Suchomel Lanzmann ile görüşmeyi kimlik bilgilerini saklayarak yaptığını sanmaktadır. Oysaki, kimlik bilgisinin dahi ötesinde, Suchomel hiç farkında olmasa da Lanzmann o esnada Paluche[2] kamerasıyla birlikte kayıttadır. Aynı şekilde eski bir Nazi bürokratı olan ve "özel trenlerin" kampa zamanında ulaşmasından sorumlu olan Walter Stier de gizlice kayda alınmıştır. Filmin devamında verdiği bir röportajda Lanzmann bazı görüşmecilerine yalan söylemesini meşru bir teknik olarak savunmuştur: Nazilere yalan söyleyerek, onların yalanlarını açığa çıkarmaktadır (Hurst, 1985).

Lanzmann'ın *Shoah* etrafında, özellikle arşiv fotoğraflar konusunda dile getirdiği görüşleri, birazdan detaylı aktaracağımız üzere, neredeyse püriten ahlâkçı bir tona bürünür. Hatta onun imge karşıtı tutumunu politik ve felsefi bir tutumdan ziyade, ahlâki ve dinsel bir referansla okuyanlar, Lanzmann'ın tutumunu On Emir'in "put yapmayacaksın" diyen ikinci maddesiyle ilişkilendirenler de vardır (Saxton, 2008: 25).[3] Aslında soykırım hakikatine büyük bir ihtimam ve hassasiyetle yaklaşmak iddiasındaki Lanzmann'ın, tarihin izleri ve yüz(ey)lerinde bu denli hırçın adımlar atması, görüşmecilerine karşı nezaketsiz davranışları (Saxton, 2008: 30-40) yadırgatıcıdır. Fakat Lanzmann, bu tekniği bile isteye benimsediğine göre, anlaşılan o ki, ahlâki doğruluk sahasını tek başına zapt etmenin duygusuyla kendinden emindir. İçindeki doğru ve dobra insanın buna hakkı olduğu kanaatindedir. Özellikle de soykırımın işbirlikçilerini kaydettiği durumlar için "Onlar insanları öldürmüştü, ben de kameramla onları öldürüyordum," demekten imtina etmez (Brody, 2012a).

Shoah, Lanzmann'ın temsil edilemez, anlatılamaz (imgeler söz konusu olduğunda bakılamaz/bakılamamalı) dediği soykırımın nasıl anlatılabileceği sorusuna cevabıdır. Film "hiç"in, tarih nezdinde üzeri örtülmüş, gözlerden saklan-

2 Küçük, kalem şeklinde de olabilen, gizli çekimlerde kullanılabilen bir video kamera.

3 Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. (Saxton, 2007: 1-14)

mış olanın belgesel kaydıdır. Shoah'ın (felaketin, ölümün, kıyımın) temsili değil, kendisidir.[4] Soykırım hakikatini bugüne ulaşmış fotoğraflar üzerinden anlatmayı reddeder. Fotoğraftakiler dahil, onlar artık yoktur, o yüzden bu film onların yokluklarından doğan boşluğu, eksikliği anlatmaktadır (Jeffries, 2011). Filmin "şimdi"de izlenme deneyimini göz önünde bulunduran Lanzmann, *Shoah*'da izleyiciyi soykırım tanıklığının tanığı olmaya davet etmektedir (Felman, 1991: 40). Bu yolla tarih ile tanıklık ilişkisini sorunlaştırmakta, buna koşut olarak, arşiv kayıtların tam karşısında, gerçek tanıkların sözlerinin tarafında yer almaktadır.

Lanzmann'ın hararetli tartışmalara yol açan görüşleri her ne kadar bu belgeselden kaynaklansa da, kısa bir süre içinde filmin ötesine geçmiştir. Dolayısıyla polemiğin fitilini ateşleyen film değil, Lanzmann'ın filmden sonra soykırımın temsil edilebilirliği ve tanıklık bağlamında dile getirmiş olduğu görüşleri olmuştur. O nedenle, burada da, *Shoah* filminin içinde değil de daha ziyade etrafında, imge, temsil ve tanıklık tartışmasında yarattığı çatlakların yüzeyinde dolaşmaya çalışılacaktır.

Lanzmann'ın çizdiği ahlâki sınır: Dışarısız bir içeri

Artık imgesi olmayan hiçbir şeye inanmadığımız, fotoğrafın idole dönüştüğü bir döneme işaret eden, bundan şikâyetle arşivi karşısına alan Lanzmann (Brody, 2012b), imgelerin kanıt olmak iddiası karşısında şunu sorar: Soykırıma inanmak için kanıta, arşivdeki fotoğraflara ihtiyacımız var mı? Arşiv fotoğrafları olmadığında soykırım yok mu diyeceğiz yani? Lanzmann'a sorarsanız kanıt ihtiyacını dillendirenler ve bu vesileyle arşiv fotoğraflarını öne sürenler neredeyse soykırımdan şüphe edenlerle aynı safa yaklaşırlar. "Ben soykırımdan hiç şüphe duymadım ki," der (Didi-Huberman, 2007: 142). Sert sözler ve ithamlarla tartışmaktadır. Bir röportajında, "Ben *Shoah*'ı revizyonistlere ve soykırım inkârcılarına cevap olsun diye yapmadım. Öyle insanlarla tartışmaya girilmez," ifadelerini kullanır (Brody, 2012b). Bu sözlerin hedefinde Jean Luc Godard da vardır.[5] Konunun muhataplarından bir diğeri ise, gaz odalarına en yakın noktadan çekilmiş dört soykırım fotoğrafını *Memoire des camps* (2001) başlıklı sergide kamusal paylaşıma açmayı göze almış olan Georges Didi-Huberman olur. Didi-Huberman bu sergi ile birlikte Lanzmann'a muhalefetle, *Shoah*'ın yarattığı etkiyi zayıflatmayı hedeflemekle suçlanır. Lanzmann'ı destekleyenlerce imge fetişisti olarak eleştirilir. Ortaya çıkan hararetli tartışmada taraflar yer yer birbirine had sınırı gösterir ölçüde sertleşmektedirler. Öte yandan etik ve imge tartışma-

4 Oysaki temsil tartışması biraz daha çetrefillidir. Örneğin, Saxton'a sorarsanız *Shoah* "artık olmayan"ı göstermek bağlamında gayet de verimli bir temsil sunar (2008: 30).

5 Godard'ın bütünüyle arşiv görüntülerle oluşturulan *History of Cinema* (1998) filmi, imge ve metin arasındaki ayrımı problemleştirme bağlamında bir yanıyla *Shoah* ile konuşmaktadır.

sı onları ayırıyor gibi görünse de, aslında temel bir noktada ortaktırlar: Üçü de, yol ve yordamları birbiriyle taban tabana zıt dahi olsa, soykırımı anlatabilmenin etik-politik açıdan en doğru yolunu sorgulamaktadırlar. Lanzmann'ın görüşlerine dikkat yöneltmeyi sürdürelim.

Hiç bitmeyen "şimdi"ye eklenmiş, zamansız bir kayıt olma iddiasındaki *Shoah* filmi ile arşiv niteliğindeki dökümanları reddetmesini Lanzmann birkaç şekilde açıklar. Öncelikle soykırımın gerçeği onlardan bağımsız olarak vardır, onların kanıtlayıcılıklarına ihtiyaç yoktur, der. Bütün bu "kanıt imge"ye odaklanan tartışmanın asıl *locus*u yok edilme ânı ve gaz odaları, aynı doğrultuda filmin *locus*u ise Abraham Bomba'nın, tam da gaz odası tanıklığını aktarırken gözyaşlarına boğulduğu andır (Saxton, 2008: 37-39). Öte yandan imgenin düğümünün tam da gaz odasında ölüm ânı etrafında kurulması aklımıza şu soruyu düşürür: Tam olarak o ânın görüntülerini araştırmanın motivasyonu neredendir? Bakışın iştahında mı, yoksa kanıt ihtiyacında mı? Aklımızda bu soruyla tartışmaya geri dönelim: Lanzmann için gaz odaları kanıtla doğrulanamaz; o dehşet ânının gerçek anlamda tanığı yoktur. Çünkü kurtulanlar oraya hiç girmemiştir, oraya girenler ise bir daha dışarı çıkamamıştır (Agamben, 1999: 32-50). *O ânın fotoğrafı olamaz.* Lanzmann şöyle der: "Her türlü belgeyi taradım, tanıklarla konuştum, her türlü araştırmayı yaptım, ancak gaz odalarında ölümü gözleriyle görmüş olan tek bir tanıkla karşılaşamadım" (Brody, 2012a). Ama gaz odaları bir bilgi olarak vardır, bunu *Shoah*'da, gaz odalarının içinde kadınların saçlarını kesmiş olan Abraham Bomba gözyaşları içinde anlatmaktadır nitekim; gözyaşları belleğini temizlemeye yetmese de...

İmgelerin yetersizliği sadece yaşanan dehşetin ölçülemezliğiyle, soykırımın temsil edilemezliğiyle ilgili bir itirazdan doğmaz. Doğrudan fotoğrafik kaydın sınırlılığından, teknik yetersizliğinden de kaynaklanır. Lanzmann için görsel kayıtlar soykırımın temsili olamayacak kadar cılız, güçsüzdürler (Didi-Huberman, 2007: 138-139). Soykırım, zamana ve mekâna, yıllara ve ölüm kamplarına, sayısız insanın bedenine yayılan bir süreçtir. O yüzden, bakışını yönelttiği ânı donduran fotoğrafik bir kare soykırımın gerçekliğini aktardığını hiçbir şekilde iddia edemez.

Buraya kadar Lanzmann'ın imgenin etkisine ve gücüne itibar etmediğini düşünürüz. Fakat şu ifadesiyle anlarız ki aynı zamanda imgedeki şiddetin yaydığı etkiyi sığlaştırıcı bulmakta, kızgınlıkla karşılamaktadır: Ona göre soykırım fotoğrafları irkiltirler, bakanı konuşturmak yerine, bir şokla sustururlar. Düşünceyi dondurur, zihnin çağrışımsal gücünü boğarlar (Saxton, 2008: 29). Oysaki fotoğraf kendisinden daha fazlası değildir. Öte yandan cüretkârdır; çünkü imge hakikati söyleme kipinden uzak olmakla birlikte, yine de hakikati söylemek iddiasındadır.

Fotoğraflara itibar etmemekle birlikte onlara ilginç bir şekilde güçlü özcül nitelikler atfeden Lanzmann için gaz odalarının fotoğrafik bir kanıtı yoktur de-

miştik. Fakat bu yetmez. Lanzmann için, bu tür bir imge tahayyüle uğradığında dahi dehşet ve panikle kovulur. "Eğer SS'lerin çektiği gizli bir gaz odası filmi bulsaydım, onu, nedendir bilmem, göstermez, yok ederdim," der. Çünkü "(...) her şeyden önce, tek bir insan oğlu bile *bu fotoğrafa bakamazdı*,[6] diye düşündüm. (...) O görülebilir değil. Ona bakamazsınız" (Saxton, 2008: 29). *O ânın fotoğrafı olamamalıdır*. Çünkü soykırımla, insan düşüncesinin, tahayyülünün sınırlarını aşan bir felaket gerçekleşmiştir; o ne temsile, ne tahayyüle ve hatta ne de düşüncenin içine çağrılabilirdir. Soykırım üzerine düşünmek fikri Lanzmann'a neredeyse müstehcen gelir.

Fakat o ânın fotoğrafları vardır. Yunanlı bir Sonderkommando[7] olan Alex'in, 1944'te Auschwitz'de çektiği dört fotoğraf doğrudan gaz odasının içini göstermemekle birlikte, 5 no'lu gaz odasına saklanmak yoluyla çekilmiştir (Didi-Huberman, 2007: 167). Söz konusu fotoğraflardan ikisinin, gaz odalarından gelen dumanı, açık havada üst üste yığılmış insan bedenlerini açıkça gösterdiği reddedilemez. Ne var ki, bu fotoğraflar Lanzmann için kaynak olamazlar. Velhasıl-ı kelam, konu soykırım ve gaz odaları olduğunda, Lanzmann için sorun belge değil, hakikattir (Baker, 2005); imgeler belgedirler, arşivler belge sunarlar ve kanıt iddiasındadırlar, fakat onlar hakikate tanıklık edemezler. Hakikat fotoğraflarda değil, örneğin *Shoah* belgeselinde konuşanların geçmişteki kendilerini "şimdi"de yinelemelerindedir. Temsil mesafesine fırlatılmış arşivde değil, gerçek tanıkların tanıklığını izlediğimiz mesafesizliktedir.

Lanzmann soykırımdaki dehşete (istese de istemese de) katlanmış kişilerin tamamını birincil bilgi kaynağı olarak görür. Arşiv kayıtlarını ise bir kişi tarafından dolayımlanmış ikincil aktarım varsayar. O *Shoah* filmi ile ikinci el bilgi olarak gördüğü arşivden ve fotoğraflardan kaçmış, doğrudan birincil kaynaklar olarak insanlara başvurmuştur. Oysaki Godard'a (hatta Baker'e, Barthes'a ve Sontag'a) sorarsanız, o arşiv fotoğrafların bir dolayımlama olduğu fikrine hiç katılmayacaktır. Çünkü o fotoğraflar hakikatte yaşanan dehşete temas etmişlerdir. Karşımızdaki fotoğraflar ne onların itibarını düşürecek pornografik bir yüzeydir, ne de materyal bir kâğıt parçası. Bu tartışmanın içinde Barthes olsaydı, sanıyorum bir fotoğraf yoluyla "Napolyon'un gözlerine bakan gözlere" bakmanın duygusundaki gücü hatırlatırdı bize (1996: 17).

Lanzmann'ın arşiv imgelere dönük reddiyeci tutumu bir nedene daha demirler: Yönetmene göre tanıklık başlı başına ahlâki bir konumlanmadır. Soykırımın işbirlikçisi, suç ortağı olmuş Sonderkommandoların, Kapoların[8] ürettiği kayıtlar onun için itibarsızdır, çünkü onlar gerçek anlamda tanık değildirler. Çünkü böylesi bir dehşet deneyiminde "Gerçek tanık, tanıklık etmek istemeyendir"

---

6 İtalikler bu makaleye aittir, orijinal alıntıda yoktur.

7 Sonderkommandolar kamplarda soykırımda ölenleri yakmak, gömmek vb. gibi en ağır işlerde çalıştırılmış Yahudi kişilerdir.

8 Kamptaki en alt rütbeli gardiyanlar.

(Ranciere, 2010: 84-85). Söz konusu Sonderkommandolar ise, yaşanan dehşetin tüm hakikatine katlanmış olmakla birlikte, o âna tanıklık etmiş olmayı istemiş, nitekim bu fotoğrafları da öyle bir motivasyonla çekmişlerdir. Lanzmann için öyle bir âna tanıklık etme iştahı ahlâki olarak kabul edilemezdir. İmkânsız tanıklıkla malul soykırımın gerçek tanıkları o ânı belgelemeyi hiç arzu etmemiş olanlardır; insan vasıflarını Gorgon'un[9] bakışıyla birlikte yitirmiş olan, insan olmakla insan-dışı olmak arasına, ölüm ile yaşam arasına düşmüş olanlardır. *Muselmann* denir onlara (Agamben, 1999: 34). İlginçtir, nasıl ki Lanzmann o zamana ait fotoğraflara bakmaktan imtina eder, kamptaki Yahudiler de *Muselmann*'ın yaydığı dehşete bakmaktan kaçınmışlardır. Çünkü *Muselmann* onlara kampın etik çıkmazını göstermektedir. Orası, Auschwitz, "kişinin doğruluğunu korumasının doğru olmadığı, haysiyetlerini ve özsaygılarını koruyacağına inananların, buna inanmayanlarla aynı utancı deneyimlediği yerdir" (1999: 34-70).

Arşiv imgelere dönük ahlâkçı karşı duruşuyla Lanzmann, etik-politik açıdan "en doğru" yeri neredeyse tek başına zapt etmenin özgüvenini taşımakta gibidir. Yönetmenin imge düşmanı (*iconophobic* veya *iconoclastic*[10]) tutumu, onu neredeyse konu etrafındaki tartışmaları zenginleştirmeyi dileyen bir çağrıcı değil, tüm tartışmayı katı bir ahlâksallaştırma söylemine kapatan bir vaiz konumuna sokmaktadır. Öte yandan, soykırım gerçeği aslında tüm insanlığa, hepimize insan olma ile insan-dışı olma arasındaki ayrımlarımızın bulanık olduğunu gösteriyordu. Hepimiz bugün o tarihsel dehşetin içinde kendimizi (Oskar Schindler olma hayali kurmayacaksak eğer), SS veya Sonderkommando değil, Yahudi olarak yerleştirmeyi isteriz. Oysaki Alain Resnais *Night and Fog*'da (1956) şöyle soruyordu: "Bu tuhaf gözetleme kulelerinde kimler gözcülük yaptı? Kimler cellatlara emir verdi?" Ve şöyle devam ediyordu: "(...) yüzleri bizim yüzümüzden sahiden farklı mıydı? (...) Yüzlerimiz onlardan faklı mı?" Arendt (2014) ise kendimizi asla alıştıramayacağımız ölçüde bir kötülük olarak nitelediği soykırımın arkasındaki asıl dehşetin, bizi de içine katabilecek ölçüde alelade olan, sıradan kötülük olduğunu söylüyordu. Agamben (1999) kamplardan *Muselmann*'ın üretim yerini işaret eden biyopolitik töz olarak söz ederken, o kampların içine tüm insanlığı/mızı koyuyordu. Hiçbirimiz dışarıda değildik. Fakat Lanzmann dışarıda mıydı yani?.. Lanzmann, ölüm kamplarından bugüne kalan fotoğraflara bakmayı seçmez. Görünen o ki, onun bu bakışsızlığı, içinde görüşlerini istif edeceği, hijyenik bir söylemle güvenceye alınmış, dışarısız bir içeri inşa etmiştir.

---

9 Gorgonlar Yunan mitolojisindeki keskin dişli, saç yerine başlarında yılanlar taşıyan dişi canavarlardır. Baktıkları şeyleri taşa çevirmekle bilinirler. Üç Gorgon kardeşin adı Medusa, Euryale ve Stheno'dur. Bunlar arasında en bilinen Medusa'dır.

10 İkonoklazm putkırıcılık olarak da çevrilebilir. Tanrı ile arasındaki mesafeyi yoksayıp kendisini kutsal varlığın kendisi olarak dayatan imgelerin saldırıya uğramasıyla karakterize olduğu söylenebilir. 8. yüzyıldan itibaren kiliselerdeki pek çok imge parçalanmış, hatta yer yer gözleri oyulmak şeklinde saldırıya uğramıştır. İmgenin gücüne ve cüretine dönük tepki Bizans örneğinde anılmakla birlikte, dinler açısından genel olarak hep problem sayılmıştır. Nitekim özellikle Müslümanlık ve Yahudilikte ikonografik imge hâlâ çok özel koşullarda kabul görmektedir.

Bu yazı Agamben'in, Arendt'in, Resnai'nin peşinden giderken, bu yolu biraz da buna her zamankinden daha mahkûm ve mecbur olduğu için seçmektedir. Zira imgeler bombardımanı ile karakterize olan içinde bulunduğumuz çağ "o fotoğraflara bakılamazdı" diyen Lanzmann'ın püriten çığlığını bastırmaktadır. Soy/kırımın pek çok güncel örneğinin, istesek de bakışımızı kaçıramadığımız canlı yayın görüntüleri eşliğinde yaşandığı çağımızda, zaman bizi ister istemez Godard'ın ve Didi-Huberman'ın seslendiği yere sürüklemektedir; imgeyi imha etmeye değil, hem imgeyi hem de bakışı etik ile yükümlendirmeye.

Lanzmann'a itirazlar: "İmge"yi metinle temizlemek

"Soykırım temsil edilemez," der Lanzmann. Soykırım'a "anlama" çabasıyla yaklaşılamaz. Oysaki soykırım bize insanlık-dışı olan hiçbir şeyin insanın ötesinde olmadığını göstermiştir (Linfield, 2013: 109). Bundan dolayı Arendt'e göre, düşünülemeyecek olan üzerine düşünmek politik bir sorumluluktur (akt. Baker, 2005). Agamben de, aynı doğrultuda, soykırımın anlatılamaz ve temsil edilemez olduğuna dair bir yaklaşımın, ancak onun acı görkemine katkıda bulunacağını, dahası, bir çeşit sessiz tapınmayı anıştıracağını söyler (1999: 32). Buchenwald'dan sağ kurtulan İspanyol komünist yazar Jorge Semprun ise, soykırım neden temsil edilemesin ki, diye sorar. Dil (ve imge) dolayımlı bir dünyada, yaşanan her şeyi söylemenin, göstermenin, temsil ile dolayımlamanın bir yolu vardır (akt. Saxton 2008: 4-5). Konuya temsil polemiğinin dışında, ama imgelere duyduğu tam inançla yaklaşan Godard'a sorarsanız, soykırım konusunda sinemanın çoktan işlemiş olduğu ilk günahı, tüm bunlar yaşanırken sinemanın görsel kayıt tutmaması olmuştur (Saxton, 2008: 40-50).

Shoah belgeselini filmsel açıdan eleştiren Godard kendisini ve Lanzmann'ı birbirine karşıt bir konumlamayla tarif eder; ona göre Lanzmann metnin yanındadır. Nitekim tam da bu nedenle, *Shoah* Godard için, her ne kadar görüntü ürettiği ortada olsa da, film olmaktan ziyade bir metindir (Baker, 2005). Godard ise imgelerin tarafındadır. İmge veya metin yoluyla, esasen her iki yönetmen de temsili aşmayı, temsil ile dolayımlanan bilgiden kurtulmayı amaçlarlar. Fakat seçtikleri yol farklıdır. Lanzmann temsilin aşılması ve hakikatin küllerinden yeniden doğuşunu (*incarnation, resurrection*) tanıkların sözlü anlatısını yöntemsel olarak uyarmakla sağlamaya çalışır, aynen Abraham Bomba'ya yaptığı gibi. Godard için ise imgenin bizzat kendisi hakikatin yeniden doğuşunu sağlayan unsurdur; imge temsil değil, gerçek âna temas etmiş bir ışınımdır[11] (Saxton 2008: 49-53).

11 Esasen hem Godard hem de Lanzmann'ın yapmaya uğraştığı, imge tartışmalarında temsil vasatlığını, hakikate doğrudan temas yoluyla aşmaktır. Öte yandan bu polemiğin sınırları içinde kaldığımızda, imgeye ilişkin düşünüm alanının bununla sınırlı olmadığını gözden kaçırmış oluruz. Nitekim bu konuda başka kavramsal yaklaşımlar da vardır. Burada, her ne kadar Lanzmann ve diğerleri arasındaki polemikte konu edilmese de, kısaca Deleuze'ün düşünüm hattını hatırlatmakla yetinelim: Deleuze temsil (*representation*) olarak işleyen imgelerle, sunum (*presenta-*

Ulus Baker de tartışmaya "nasıl ki konuşmak görmek değildir, imge[12] de metin değildir", yaklaşımıyla dahil olur. İmgeden taraf olan Ulus, temsil ve gerçek tartışmasına yol uğratmaktan uzak durur, aksine bize imge ile şiir arasında konumsal bir koşutluk hatırlatır. Şöyle der: Ve nasıl ki şiir, Valery'nin deyişiyle "ses ile anlam arasındaki tereddüt"tür, imge de aynı şekilde, bakış ile dil arasında, bakışın sonrasında dilin ise öncesinde bir yerlerde gezinen tereddüt olmalıdır. Çünkü,

> (...) [b]ir imaj gerçekten de bir kelime gibi davranmaz, temsil öncesi bir alanda yer alır ve "şey" ne ise onu gösterir; oysa kelime her zaman şeyle bizim aramıza girer, bir dolayım oluşturur. İmajların kelimelerin bütünlüğüne karşıt olarak bölük pörçük olmaları, seyrelmiş olabilirlikleri işte bundandır (Baker, 2005).

İmgeyi tek başına logosantrik bir okumayla çözümleyemeyiz. Onun aktardığı anlam çoğullukla yüklü bir tereddüt alanına açılır; düşünceyi, belleği, duyguyu, temasın niteliğini tekinsiz bir salınıma çağırabilir. İmge dolayımsızdır, düşüncenin zarını delebilir, duygulanımın terazisini kırabilir. Fenomenolojiktir, parçalıdır, boşluklu ve geçirgendir. Öngörülmezdir, çarpar... Kimi zaman bir imgeyi istesek dahi imgelemimizden uzaklaştıramadığımız olur; bakışımızda çakıp durur, aklımıza musallat olur. Örneğin Sonderkommando'nun 5 no'lu gaz odasında saklandığı yerden çektiği fotoğrafa bakarken kendimi bir an 5 no'lu gaz odasına yerleşmekten kurtarabilir miyim?.. Bu imgeden aklımı kurtarabilir miyim?.. Musallat bir imge ile çarpışıp durmak ise muhtemelen Lanzmann'a göre değildir.

Tekrar filme dönelim: Margarette Duras'a göre Lanzmann 9,5 saatlik ağıtsal belgeselinde her şeyi ama her şeyi göstermiştir. "*Shoah* [Kampları] göstermişti, yollar, derin çukurlar, sağ kalanlar..." Godard ise Duras'a itiraz eder; aksine Lanzmann'ın "hiçbir şey göstermedi"ğini söyler. Çünkü Lanzmann göstermemiş, anlattırmıştır. Neden göstermemiştir peki? Çünkü Godard'ın (akt. Baker, 2005) deyişiyle Lanzmann "bu imajlarla yüzleşmeye duyulan, duyulabilecek korkuyu (...) iyi tanımaktadır".

Soykırımdan kalan fotoğraflar kötülüğün fotoğraflarıdır. Godard'a göre Lanzmann bu imgelerdeki kötülükten ürker. Kötülüğü göstermeyi reddeder, daha ziyade onu söz yoluyla kötüler. Yani *Shoah*'da, yaşanan soykırımla aramıza hâlâ yaşamakta olan tanıkların olağan görünümlerini ve kelimelerini sokar; bu yolla izleyicisini imgelerle çarpışmaktan, âdeta bir kötülüğe bulaşmaktan kurtarır. Peki tam olarak nedir Lanzmann'ın yaptığı? Godard der ki:

---

tion) olarak işleyen imgeler arasında bir ayrım yapar. Sinemada "temsil imge"sini, gerçek imgenin indirgemesi, var olanın yinelemesi, imitasyon gibi ifadelerle tanımlar. Onun karşısına koyduğu ve savunduğu "sunum imge"de ise, yinelenen bir gerçek yoktur; dünya temsil edilmez, anlam ve kavram olarak yaratıcı bir şekilde üretilir. "Temsil imge" izleyiciyi tüketilebilir motor-duyusal bir organ olarak konumlarken, "sunum imge" filmle hareket edebilen, üretken bir fail olarak kurgular (Uhlmann, 2004: 187-198).

12 Ulus Baker *image* sözcüğünü "imaj" olarak çevirir. Bu makalede "imge" sözcüğü tercih edildi.

> Göstermekten çok "artık bir daha hiç" demekle yetiniliyor. (...) İstenmektedir ki yalnızca bir hafıza, bir giz, bir dil ifadesi kalsın Auschwitz'den geriye: Ama asla imajlar değil. Amaç, sözün mutlak derecesine varmak, arşiv imajlarına asla başvurmaksızın "dehşetin mutlak sessizliğinin" karşısına mutlak bir sözü çıkartmaktır.

Nedendir peki bu gerçekten kopup gelmiş imgelere cüzzamlı gibi muamele yapmak?.. "Oysa göstermek yeterlidir, bakışımız hâlâ var..." der Godard (akt. Baker, 2005).

Şiddet imgeleriyle karşılaşıldığında başını çevirmek, bakışını örtmek veya sakınmak, itirazla haykırmak, sadece ve basitçe olağan olarak değerlendirilmez. Bu tutum aynı zamanda vicdani ve ahlâki hassasiyetin bir nişanesi olarak şefkat ve onay görür. Ruhsal hijyenin bu tür kötü görüntülerle incinmesi, kirlenmesi istenmez. Şiddet imgeleri ile bakışın buluşmasında (çarpışma da diyebiliriz), genellikle iradi ve güçlü, hatta yıkıcı konum imgeye atfedilir. İmgenin sınır aşan (*liminal*), kötücül, saldırgan, pornografik vs. nitelikleri tek nefeste tespit ve ifşa edilir. Bu minvalde, bakışa dönük etik tartışmalar ise âdeta "kötü' imgeler karşısında sağ/temiz/masum kalma taktiği araştırır niteliktedir.

Güçlü (kötücül) "imge" ve (imgeye maruz kalan) kudretsiz "bakış" denkleminde, imgeyi olumsuz bir özcülük içine sıkıştıran bu yaklaşım, imge karşıtı teorizasyon yoluyla da taltif edilir. Hatırlayalım: Lanzmann, "Kimse o fotoğraflara bakamamalıydı," diyordu. Ne var ki, burada şöyle bir ayrıma gitmek önemlidir. Zorlayıcı bir imge karşısında bakışını kaçırmak insani bir tutum olarak anlaşılabilirdir. Öte yandan, aynı tutumun etik-politik açıdan bir çağrıya dönüşmesi problem üretir: Çünkü o durumda "bakmayın" çağrısı "görmeyin" olarak da işleyebilecektir. Nitekim Godard'a sorarsanız imgeler tam da bu domestik ahlâk ve estetik üzerine kurulu bakış rejimi doğrultusunda "Günümüzde artık gösterilmiyorlar... Kimse istemiyor zaten görmeyi... İmaj zordur..." (akt. Baker, 2005). Görünen o ki, Lanzmann imgedeki zorluğu *Shoah* filmini gösterişli bir manifestoya dönüştürmek yoluyla bertaraf etmektedir; ama bu zorluğu aştığı söylenemez.

Agamben (1999: 54-60) kamplardaki Yahudilerin yaşadığı dehşeti, onların Gorgon'un bakışıyla karşılaşması olarak ifade eder. Lanzmann ise ilginç bir şekilde imgelere âdeta Gorgon muamelesi yapmaktadır. İmgeye bakmak insanı hareketsiz kılar, dondurur; taşa çevirir.[13] Dolayısıyla, soykırımdan bugüne ulaşan fotoğraflara doğrudan bakabilenler âdeta taşlaşacak, insanlık yitimine uğrayacaklarmış gibi yorumlanır. Oysaki, Lanzmann'ın bir manifestoya dönüştürdüğü, imgeye dönük korkunun teorizasyonundan doğan bu ahlâksallaştırma, ba-

13 Sartre bakış deneyiminin özneden tam ve tek olma bilgisini ve duygusunu geri aldığını, ona varoluşsal anlamda güç kaybettirdiğini düşünür. Çünkü bakış ânında özne, kendi için özne olmaktan başkası için nesne olmaya geçiş yaptığı ânı deneyimler. Bu güçsüzleşmenin uç noktası, öznenin kendisine bakanın işaretleyici, yaftalayıcı, yaralayıcı gücü karşısında güçsüz, kudretsiz, hareketsiz kalmasıdır. Sartre bu bağlamda bakanı, baktığını taşa çeviren (Gorgonlardan biri olan) Medusa'ya benzetir (2013: 344-401).

zı önemli problemler içermektedir. Godard bir kez daha söze girer: Burada asıl mesele eserin kime hitap edeceğinden çok, daha doğru bir terimle, kime "iade edileceğidir" (akt. Baker, 2005). Godard'ın işaret ettiği bu iade edilme meselesi Didi-Huberman için de önemlidir. O nedenle konuyu bir sonraki başlıkta derinleştirmek üzere, önce Didi-Huberman ile Lanzmann'ın fikirsel çatışmasını izleyelim. Bu noktada tartışmaya Susie Linfield de katılacaktır.

Shoah filmini tartışmadan özenle ayrıştıran ve her fırsatta takdirle anan Didi-Huberman, asıl itirazlarını ve eleştirilerini (gereksiz bir polemik başlattığını düşündüğü) Lanzmann'a yöneltmiştir. Bitmeyen tartışmanın suskun özneleri ise bir kez daha arşiv fotoğraflardır. Godard'da metnin karşısında ve imgeye taraf olmak olarak karşımıza çıkan tutum, Didi-Huberman'da arşive ve tarihsel materyallere taraf olmak şeklinde belirginleşir; fotoğraflar arşivdir, tarihtir, bizzat hakikatin içindeki tanıkların eliyle üretilmiştir. Hem Didi-Huberman hem de Godard için, bu konuda üretilecek herhangi bir eserin, mutlaka arşivdeki fotoğraflarla müzakere içinde kurulması, diğer bir deyişle onlara iade edilmesi gerekir.

Lanzmann bütün arşivi ve imgeleri, onlar soykırımı doğrulamanın kanıtına uğraşıyorlarmış okur, onlara başvurmayı savunanları ise kanıtçı mantığın içinde kalmakla itham eder. Çünkü soykırıma inanmak için kimse böyle bir kanıta ihtiyaç duymamalıdır. Oysaki, Didi-Huberman'a (2007: 134) göre, imgeyi "kanıt belge" alanına sıkıştıran, onun olgusallığını yok sayan, onun duygusunu ve kıymetini azımsayan aslında bizzat Lanzmann'ın kendisidir. Barthes'ı hatırlayalım: Barthes (1996: 68-78) kaybettiği annesinin fotoğrafına bakarken o fotoğraf benim için asla bir kanıt olamaz, diyordu. Annesini var kılan, kendisine ise bir tarih bahşeden o fotoğrafa basitçe "kanıt" soğukluğuyla yaklaşmayı kabul etmiyordu. Nitekim soykırım fotoğraflarına basitçe kanıt gözüyle bakmak aynı ölçüde isabetsizdir kanaatindeyim. Zira bu imgeler sadece kanıt olmak için var değiller, aynı zamanda tanıklık ve hatta direniş belgeleridir. Onlar günümüze ulaşan, soykırıma en yakın noktadan çekilmiş kayıtlardır. "Gözle görülen görüntü ve sözlü anlatı dediğimiz iki temsil biçimi ile, kanıt ve şahitlik dediğimiz iki doğrulama biçimi arasında radikal bir karşıtlık kurmak" (Ranciere, 2010: 83), aynı anda hem bu fotoğrafların gücüne işaret eder, hem de Lanzmann ve savunucuları tarafından uğradıkları saldırıya.

Lanzmann soykırımın temsil edilemezliği tartışmasında fotoğraflara had sınırını gösteriyor, onların kanıt ısrarı yanında, bir de üstüne üstlük tüm soykırımı temsil iddiasında olduğunu düşünüyordu. Fotoğrafları bir yandan önemsiz addediyor, fakat öte taraftan onlara agresif bir güç atfediyordu. Oysaki bir fotoğraf ne "hiçbir şey"dir, ne de "her şey"dir (Didi-Huberman 2007: 163). Didi-Huberman'a göre arşivdeki fotoğraflar soykırımın bütününü temsil etme iddiasında bulunmadılar, zaten bunun için de çekilmediler; bir var olma kipi gerçekleştirdiler, unutulmamak için. Nitekim tam da bu yüzden, bugün soykırıma ilişkin her türlü sözü, soykırımdan kurtulanlarla birlikte kurmak gerekmektedir.

Didi-Huberman'ın, fotoğrafın yaratıcılık içermediğini söyleyen Lanzmann'a başka itirazları da vardır. Lanzmann'a göre yaratıcılık içermeyen fotoğraf demek, üzerinde yeterince düşünce emeği harcanmamış fotoğraf demektir. Diğer bir deyişle, sorun fotoğrafta değil, bakan kişinin bakış horgörüsünde ve düşünce cimriliğindedir; zira Lanzmann bu fotoğraflara emek vermeyi reddetmiştir. Fotoğrafları içindekilerle birlikte karşısına almış, kendini incitmeksizin, soykırım konusunda sırf kendi ahlâk ve düşünsel referanslarına yaslanmıştır: "Benim yegane meselem *Shoah*'ı arşivin karşısına koymaktır," der (akt. Didi-Huberman, 2007: 142). Didi-Huberman ise Lanzmann'a, karşısındaki fotoğrafların kendisini de aşan tarih belgeleri olduğunun farkında olup olmadığını sorar. Ona göre, Lanzmann'ın arşiv belgeleri değersizleştirip onların karşısına, temsil edilemez olana yaklaşmanın en doğru yolu olarak kendi filmi *Shoah*'ı koyması ölçüsüzlüktür (2007: 142). Lanzmann filmini arşivden arındırmıştır. Peki ama buradaki nasıl bir arınma tahayyülüdür? Bilinir ki, toplumsal hijyen o kadar basit ve masum bir tahayyül değildir, tarihsel uygulamaları çoğunlukla asimilasyon, etnik temizlik gibi örneklerle somutlanır. Dikkatle hatırlanmalı; Naziler de soykırım yaparken bir tür hijyen/arınma tanımı yapıyorlardı. Nitekim Linfield'e göre, gerçek bir gaz odası görüntüsü bulsa onu imha etmeyi tercih edeceğini söylerken Lanzmann:

> Nazilerin de böyle bir filmi imha edeceğinden ve dolayısıyla kendisinin Nazilerin amacına hizmet edeceğinden habersiz görünmektedir. İronik biçimde, burada zıtlıklar kaynaşmaktadır. Hümanist bireyin vahşet imgelerine olan nefreti, zanlıların suçlarına dair delilleri ortadan kaldırma arzusuyla buluşmaktadır (2013: 105).

Soykırımın arşiv fotoğraflarını yaratıcılık içermediği iddiasıyla ve voyeristik yapısı nedeniyle kıymetsiz addeden Lanzmann yanılmaktadır. Sonderkommando Alex'in çektiği dört fotoğrafın doğrudan Nazilerin, işbirlikçinin perspektifini yansıttığını söylerken de yanılmaktadır. Didi-Huberman için, gerçek andan bize ulaşmış bu imgeleri değersizleştirmek, Nazilerin perspektifini taşıyor diye reddetmek yerine, onlar üzerine derinlikli bir düşünüm gerçekleştirebilmek gerekmektedir. Fotoğrafa bakış, illaki onlarla skopik bir dürtüyle ilişkilenmeyi getirmek zorunda değildir (2007: 139). Dahası, onlar üzerinde yöntemli ve incelikli bir çalışma yürütmek kanıt veya ret izleri peşine düşmek de değildir. Zira, bir kez daha yineleyelim, bu fotoğraflar ne "hiçbir şey"dir, ne de "her şey" (2007: 174). Onlar tarihteki yerine okuma uğraşıyla, fotoğrafın seyrelmişliğinin açtığı boşluklar üzerine düşünmekle kavuşacaktır. Didi-Huberman için bu etik-politik ve metodolojik bir sorumluluktur (2007: 142-145). Çünkü "tarih bizi bugün 'Kötülerin Arşivi' ile insafsız ve şefkatsiz bir yüzleşme sorumluluğu ile vazifelendirmiştir" (Derrida, 1995, akt. Didi-Huberman, 2007: 145). Nitekim o fotoğraflar da bugüne yüz yüze bakma, yüzleşme talebiyle ulaştılar. Hepsi bir yana, Lanzmann arşive karşı olduğunu söyleyip durmakla birlikte, kendisi de soy-

kırımın "hiç bitmeyen şimdi"deki hayaletleri ile konuşarak, tam 9,5 saatlik bir arşiv üretmiş değil midir?! Üstelik hem okunsun[14] diye, hem de görülsün diye.

Üç düğüm: Bakış üzerine düşünmek

Lanzmann, Godard ve Didi-Huberman çekişmesindeki üç düğüm noktasını biraz daha genişletmeye çalışalım. Öncelikle Lanzmann'ın arşiv ve fotoğraf karşıtlığı için sunduğu gerekçeler –her ne kadar kendisi bu sözcüğe başvurmamış olsa da– müsrifçe kullanılan "pornografik" imge ifadesini akla getirmektedir. Zira Lanzmann'ın imgeye dair söyledikleri pornografik imgeyi tanımlayan ifadelerle büyük ölçüde örtüşmektedir. İkinci düğüm noktası ise Lanzmann'ın bir Sonderkommando'nun çektiği fotoğrafları işbirlikçinin bakışını taşıyor olduğu gerekçesiyle reddetmesi bağlamında belirlenmiştir. Görsel kaydı kimin yaptığı, fotoğrafik içeriği ve onun tanıklık ve kanıt olma gücünü ne derece belirler? Bunlara ek olarak belirlenen üçüncü düğümde, üzerine fazla düşünülmeyen fakat her durumda varsayılan "bakış" konu edilecektir.

"İmge"den "bakış"a

Şiddetli imgelerin sığlığına, yüzeyselliğine, düşünceyi ve imgelemi zapturapt altına aldığına, omnipotent olma iddiasıyla kandırdığına, aç bakışı doyurduğuna ve/veya egemenin bakışıyla kurulduğuna vurgu yapan yaklaşımlar, bu tür imgeleri pornografik olarak değerlendirir, onları etik-politik ve estetik açıdan itibarsız görür. Bunlar âdeta deliksiz, geçirimsiz, nefessiz tam imgelerdir, akıl ve duygu işgalcileridir. Nitekim Lanzmann da arşiv görüntüler için benzer olumsuzlama ifadeleri kullanır. Dahası ona göre arşiv fotoğraflar yetersizlikleri ve düşünmeyi bloke eden nitelikleri yanında, ikonik güçleriyle birlikte gerçeği bütünüyle kendi varlıklarında toplamış gibi davranırlar, bakışı ikna ederler. Dehşetin imgesiyle sarsılmış bakışı, hakikatin kendisi oldukları iddiasıyla yatıştırırlar. Onlar karşısında lanet okunabilir, ama hayret donar, yeni sorular ve itirazın sesi ölür.

Sayın (2003: 22) pornografik imgelere yüzeysellik atfeder. Burada yüzeyselliğin "görünenin ardında ve içinde yatan görünmeyeni görmezden gelme kipi" olarak işlediğini söyler. Yüzey olarak geçirimsiz bu tür imgeler bakışım alanını yıkarlar (2013: 31). Linfield (2013: 54) ise, pornografik imgelerin tanımsal olarak kendi aşırılığını dayattığını, bakılma arzusunu dışa vurduğunu, ama görülür görülmez de değerinin düştüğünü hatırlatır. Saldırgan, ölçüsüz, işgalci olmakla nitelenen bu tür şiddet imgeleri karşısında bakışımızı sakınmamız önerilir. Peki bu nasıl bir ahlâki çağrıdır? Dahası, örneğin soykırımın fotoğrafları için bunlar söylenebilir mi? Bir diğer soru da şudur: Onların talep ettiği bakış bizim sunduğumuz bakış mıdır her zaman?.. Burada konu edilen fotoğrafların itibarlarını in-

14 *Shoah* kitap olarak da basılmıştır. Künye için kaynakçaya bakınız.

citen, röntgenci ve doyurulmayı bekleyen türde bir bakış talep ettiklerini söyleyebiliyor muyuz? John Berger'i hatırlayalım: "Her imgede bir görme biçimi yatar," diyordu (1995: 10). Peki soykırım fotoğrafları nasıl bir bakışı çağırıyorlar?

Pornografi mahremin faş olması ile tanımlanır. Peki burada söz konusu olan soykırım fotoğraflarının, Naziler onları saklıyor diye, mahrem olduğunu söyleyebilir miyiz? Söz konusu olan işkence, sömürü ve zulüm ise bunların mahremiyet kavramının altına hizalanması büyük bir hata olacaktır. Onlar domestik bir mahrem çerçevesine sığmazlar, olmaması gereken bir şeyin açığa çıkışıdırlar (Linfield, 2013: 54). Bu tür fotoğrafları pornografik olarak nitelemekteki ısrar, "esas olguyu açıklamaksızın suçlananı utandırmak olarak işleyecektir" (2013: 55). Bu nedenle, politik şiddet imgelerini pornografik imge repertuarından dikkatle ve özenle ayrıştırmak gerekmektedir; onlara hak ettikleri saygı ve itibar iade edilmelidir.

Lanzmann soykırım imgelerinin yaratıcılığı öldürdüğünü, sığlaştırdığını söylerken, imgeyi kıymetsizleştirmek yanında daha da önemli bir kör nokta üretmektedir: İmgeyi kendi içine hapsetmekte, varsayılan bakışı ise peşinen tutsak almaktadır. Oysaki, imge Lanzmann'ın atfettiği olumsuz nitelikleri taşıyan bir öz değildir. Dahası, imgenin yarattığı etki tek başına imge ile ilgili değil, daha ziyade bakış ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, yaratıcılık ve/veya düşünümün mevcudiyetini imgede aramak yerine bakışta aramak daha yerindedir (Didi-Huberman, 2007: 162-171). Berger'den (1995: 9-10) de hatırlayabiliriz; imge her zaman iletişim ânında anlam bulur. Bakışmanın cereyanı içindeki imge tam olmanın aksine geçirgendir; geçmiş ve şimdi arasında geçitler açar, anlatıya ve belleğe demirler. Nitekim fotoğrafın delip geçen, yaralayan, çarpan *punctum*'u (Barthes, 1996) imgenin öngörülmez geçirgen temasındadır. Bizim anladığımız "bakış" hiç delinmez mi?..

"Tanık"tan "bakış"a

Lanzmann'ın soykırım fotoğraflarını reddetme nedenlerinden birisi de, onların bir Sonderkommando tarafından çekilmiş olmasıydı. Sonderkommando, orada yaşanan bütün acının tanığı olsa da, gerçek bir tanık sayılamamalıydı. Lanzmann'ın fotoğrafı üreten bakışı küçümsemesinin nedeni, onun katlanılamayacak ölçüde büyük bir acıya çıplak gözle bakabilmiş, orada olanları göstermeyi istemiş olmasıdır. Böyle bir bakışın ürettiği fotoğraflar tanıklık belgesi olarak itibar görmemelidir. Bakışın iştahı ile ilgili sorgulama ve itiraz yabana atılır olmayabilir elbette. Fakat yine de, fotoğraflayan bakışın temel motivasyonu her durumda bu tür bir iştah mıdır? Buradaki çetrefil tartışmanın tek bir doğru cevabı olmayabilir. Yine de, konu etrafındaki tam tersi yaklaşımlar da aynı ölçüde kolay itiraz edilemezdir. Örneğin Godard fotoğrafın tanıklık niteliğini tartışırken bu yaklaşımın tam tersinin de doğru olabileceğine dikkat çeker: Soykırımın en kesin, çıp-

lak ve doğru tanıklığının ancak Nazilerin bakışlarıyla ortaya çıkan fotoğraflarda izlenebileceğini iddia eder (Saxton, 2008). Çünkü onlar soykırımı nasıl sakınımsızca yapmışlar ise, ona aynı derecede sakınımsız gözlerle bakabilmişlerdir; yaşananlar onların gözbebeklerini/bakışlarını titretmemiştir. Aynı tartışmayı Linfield de iki farklı kamp fotoğrafçısının, Nazi askeri Heinrich Jöst ile Nazi askeri olmak durumunda kalmış fakat muhalif olan Joe J. Heydecker'in fotoğraflarını karşılaştırarak sürdürür. Jöst ölüm gettolarındaki fotoğrafları çekerken yaşanan dehşete sakınımsız bakar, zira "bakışlarını kaçıracak haysiyetten yoksundur". Öte yandan, Jöst çileden çıkarırcasına duygusuz olsa da, çektiği fotoğraflar öyle değildir; burada makinenin fotoğrafçıdan fazlasını gördüğünün delili bulunmaktadır (2013: 95-100). Oysa "Üniformam, Kabil'in işareti gibi bedenimi yakıyordu," diyen Heydecker, gerçeğe, yaşananın dehşetinden duyduğu utançla ve kamptaki acılara duyduğu saygıyla, olanlara bakışını perdeleyerek bakmıştır. O yüzden, der Linfield, "Heydecker daha iyi bir insandır, ancak bize daha iyi resimler gösteren Jöst'tür" (2013: 100). Aynı doğrultuda, fotoğraflar üzerinden sürdürülen hassasiyet ve etik tartışmaları en az kurbanların ardında kalan Yahudileri ilgilendirmiştir. Linfield bu konuda İsrail Arşivi'nin hazırladığı *Soykırımın Resimli Tarihi* adlı kitabı örnek vermektedir. Bu kitap, Nazi, Yahudi ve direniş cephesi fotoğraflarını, hangisini kimin çektiğini belirtmeksizin, serbest bir karma olarak bir arada yayımlamaktadır. Çünkü der Linfield, İsrailli küratörler "(...) saflık yanlılarının reddettiği korkunç bilmecenin farkındadırlar" (2013: 88).

Buradaki tartışmayı fotoğrafı çeken bakışı kurtarmak için değil, daha ziyade, geride kalan imgenin otonom gücünü ve tanıklığını tartışabilmek umuduyla yapıyoruz. Başka örneklerle devam edelim. Sontag (2004) Ebu Gureyb Hapisanesi'nden yayılan, Amerikalı askerlerin yaptığı işkence fotoğraflarını örnekler. Hükümet, dehşet, fotoğrafların gösterdiği hakikatte değil de, bizzat fotoğrafın kendisindeymiş gibi davranmakta ve fotoğrafların yayılımını engellemeye çalışmaktadır. Oysaki, yaşanan dehşet izleyicinin bakışının da evvelinde kameraya değmiştir; o fotoğraflarda bakıştan bağımsız bir gerçeklik vardır; aynen soykırım fotoğraflarında olduğu gibi.

Türkiye'den benzer fotoğraflar da aklımıza gelebilir. Özel harekât timlerince öldürüldükten sonra, cesedi bir akrebin arkasına bağlanarak sürüklenen Hacı Lokman Birlik'in fotoğrafı bunlardan biridir (4 Ekim 2015). Bu fotoğrafın kim tarafından çekildiği bilinmez, hükümet bir açıklama yapmak zorunda hissetmez. Tam iki yıl sonra aynı gün, medyaya Muğla'da yedi kişinin çırılçıplak soyularak yere yatırılmasının fotoğrafları düşer (4 Ekim 2017). O fotoğrafın nereden ve kim tarafından servis edildiği bir milletvekilinin girişimiyle soruşturma konusu olur.[15] Dehşete en yakın mesafeden çekilmiş bu fotoğraflar muh-

15 HDP Milletvekili Ertuğrul Kürkçü sosyal medyadan dolaşıma sokulan bu fotoğrafla ilgili İçişleri Bakanlığı'na şu soruyu sorar: "Yakalanan şahısların fotoğrafını çekerek sosyal medyada paylaşan kişi Bakanlığınız personeli midir?" (*Duvar*, 6 Ekim 2017).

temelen bir asker, özel harekâtçı veya kolluk görevlisi tarafından çekilmiştir. Peki fotoğrafları, onları çeken kişiden ayrıştırarak düşündüğümüzde, onlarda bir tanıklık görür müyüz? Fotoğraf optik bir ifşa mıdır, yoksa bir bakışın seyirciye empoze edilişi midir? Teşhir midir, tanıklık mıdır? Korkutmak için midir, harekete geçirmek için mi? Dehşetle uyarmak için midir, yoksa katharsisle uyutmak için mi?.. Bu sorulara üretilebilecek farklı cevaplar bir imgenin tek bir anlamla kelepçelenemeyeceğine işaret etmektedir. Nitekim öyle olsaydı, böyle bir fotoğraf hem devlet şiddetinin tarafında, hem de ona muhalif mecralarda yeni anlam ve yorumlar eşliğinde dolaşıma girebilir miydi? Bakış ve arzunun hasletleri imgeye akar elbette, o imgeler o bakışla oluşur ama imge otonomdur, başka bakışlar da üretir. Dahası, başka bakışları talep eder. Bunu söylerken sadece başka insanların bakışlarını kastetmiyorum, araştırılması gereken başka bir bakış pratiği/eylemi üzerine düşünmek gerektiğine de işaret etmeye çalışıyorum.

İmge ve bakış trafiğinde ortaya çıkan ilişki, metin ve akıl temelli (logosantrik, bu nedenle de büyük ölçüde steril) ilişkiye benzemez. Bakmak zor olduğu ölçüde büyük bir sorumluluktur. O nedenle, Didi-Huberman'ın fotoğraflarla soran, duygulanan, araştıran bir ilişkiye girmek yönündeki savunusu çok önemlidir. Bu Godard'ın ve Linfield'in (2013) de ifade ettiği gibi, o fotoğraflardaki insanlarla dayanışmak için gereklidir. Üretilen bir fikri, eseri, çabayı –hakları olduğu üzere– yeniden onlara iade edebilmenin yoludur.

Bakış üzerine

Lanzmann hakikati okumak ve ona dokunmak ister. Ona bakışla temas etmeyi tercih etmez. Fotoğrafları güvenilmez bulmaktadır. Oysaki, Ranciere'e soracak olursak, görüntülerin gösterdiği şey Lanzmann'ın iddiasının aksine, eksik değildir. Bilakis fazla gerçektir. Olanlar görüntü tarzında sunulamayacak kadar, tahayyülün sınırlarını felç eder ölçüde gerçektirler (Ranciere, 2010: 78). O yüzden, bu görüntüler katlanılamazdır. İmgelerin gücüne ilişkin tartışmanın kalbi esasen hem Ranciere'e hem de Godard'a göre tam da buradadır. O yüzden, bu tür fotoğraflara bakarken kendimizi görüntüde katlanılmaz olandan (olaydan), görüntünün katlanılmazlığına (temsile) doğru ilerliyor varsayabiliriz. Şu durumda, görüntünün katlanılmazlığı karşısında kişi, suçluluk duygusu uyandırması gereken görüntüye baktığı için baştan kendisini suçlu hissetmelidir (Ranciere, 2010: 79-80). Şu halde, bakışını indiren, yüzünü aksi yöne çeviren ya da gözlerini kapatan kişi esasen, temsilden mi uzaklaşmak uğraşındadır, yoksa olgusal olandan mı? Kendisinden temsili mi uzaklaştırmıştır, olguyu mu? Bakmayarak, imgeyle karşılaşmanın suçluluğundan mı kurtulmaktadır, yaşanan dehşetin gerçekliğinden doğan suçluluktan mı? Diğer bir ifadeyle, imgeye bakarken yakalanmanın yarattığı (röntgenci) suçluluk mudur kaçındığı, tarihsel utançla

gelen suçluluk mu? Bu sorular bakışı savunmak, bakmayı kışkırtmak için değil, bakmanın niteliği üzerine düşünmek arzusuyla sorulmaktadır.

Bakmak durumunda kalmadan bilmeyi savunan, temsil ile bakışmadan olguya temas etmek isteyen Lanzmann, gerçeğe serinkanlı ve korunaklı, logosantrik bir mesafe ile yaklaşmayı seçer. Fakat ilginçtir, Lanzmann tenezzül etmediği imgeler karşısında ruhsal bir hararet yaşarken, imgenin hakikatine inanan Godard sakindir.

Tarihsel olgular görülmek istemişlerdir; nitekim soykırımdan kalan fotoğraflar gelecekteki tanıklara dokunma uğraşının en dokunaklı örneklerinden değil midir? Oysaki onları reddeden Lanzmann şöyle düşünür: *O fotoğraflara bakılamamalıdır*. Diğer bir deyişle yönetmenin olgusal olana hürmet gösterme yolu, oradan kurtulan fotoğrafları reddetmektir. Fakat bu noktada bir kez daha Linfield'in (2013) sorusu tam önümüze düşer: Peki ama bu tutumun fotoğraftakilere bir faydası var mıdır? Sonuç olarak, "Bakmak için fazla hassas –veya fazla saygılı– olmakla kurbanları şereflendirmiyoruz," (2013: 98) diyen Linfield'e sorarsanız, bu denli itibarla korunmaya ve taçlandırılmaya uğraşılan "bakış" evvela kendi cürmünü bilmelidir: Çünkü bakış, yaratacağı etki açısından "bırakın öldürmeyi, lekelemek bile değildir" (Linfield 2013: 107).

Lanzmann bakışı reddederken Godard için fotoğraflara bakmak zor olmakla birlikte bir çeşit vazifedir, sorumluluktur. Bunu söylerken Godard pornografik imge eleştirel çerçevesini de sağlayan konvansiyonel bakış rejimini tanır ama onu sabit bir gerçeklik olarak varsaymaz. Diğer deyişle, onun sözünü ettiği bakış, Lanzmann'ın peşinen varsaydığı, itaatkâr, sorguya uzak, avladığını sanırken avlanan türde bir bakış değildir. Godard'ın, zor fotoğraflara bakma yükümlülüğünü aynı zamanda bakışı dönüştüren bir deneyim olarak da önerdiğini söyleyebiliriz. Aynı bağlamda Ranciere de söze girer: Politik şiddet imgeleri söz konusu olduğunda, "Görüntünün politik etkisini üretebilmesi için bakan kişinin, gösterilen şeyin genel olarak insanların öldürme çılgınlığı olduğunu görmesi yetmez," der (Ranciere, 2010: 79). Bakan kişiden, fotoğrafların seyrelmiş dokusu içine nüfuz etmesi, fotoğrafik yüzeyi araştırıcı ve düşünen bir bakışla delebilmesi beklenir. Olayın fotoğrafının "hakikati örtme kipi" gibi işlediğine dair konforlu itirazdan ziyade, bakışın "görme kipi" olarak dönüştürücü ve eylemsel niteliğine işaret etmek tartışma açısından daha üretkendir.

Yönetmen Farocki kendisini görsellere bakmama hakkını talep eden hassas hislere sahip bir sosyal kurum olan seyir/ci hegemonyasının huzurunda hisseder. Uysal ve aynı zamanda hırçın seyircilerin bakışlarını çağırabilmenin bir yolunu arar. Bakış yoluyla hissetmelerini istediği şey Vietnam Savaşı'nda kullanılan Napalm bombasının yarattığı dehşettir. Sözünü ettiği tarihsel olay çok ağır ve incitici dahi olsa, Farocki garanti eder, izleyicilerin bakışları aynı oranda incinmeyecektir.

> Size Napalm bombalamasını nasıl gösterebiliriz? Ve Napalm'den kaynaklanan acıyı nasıl gösterebiliriz? Size Napalm yanıklarının resmini gösterirsek eğer, gözleriniz kapatırsınız. Önce gözlerinizi resimlere kapatırsınız, sonra da belleğe kapatırsınız, ve sonra tüm yaşananlara... Size, Napalm'la yaralanmış/yanmış bir kişi gösterirsek, sizin hislerinizi incitmiş sayılacağız. Eğer sizin hislerinizi incitirsek, kendinizi Napalm'i sizin üzerinize uygulamışız gibi hissedeceksiniz (Farocki, 1975).

Farocki hassas izleyiciler huzurunda imge üretme çıkmazını geçici ve diğerkâm bir yöntemle, şu yolla çözüme kavuşturur: Bileğinin üstünde bir sigara söndürür, aynı anda izleyiciyi tahayyül etmeye çağırır: "(...) Napalm'in nasıl işlediği ile ilgili size küçük bir ipucu verebiliriz: Bir sigara 400 dereceyle yanar, Napalm ise 3000" (Farocki, 1969). Farocki düşünümsüz bir refleksle kaçmaya meyleden bakışımızı birdenbire yakalar. Kaçamayız; Farocki'nin hamlesiyle bakış kendini aynada görür...

Sonuç: Acı bizden uzak mı?

Bu makale Lanzmann'ın *Shoah* belgeseli etrafındaki canlı ve bugün de güncelliğini sürdüren tartışmaları hatırlatmak istedi. Bu esnada, arşiv görüntüleri reddetmek tercihiyle biçimlenen *Shoah* filmi, tartışmanın merkezinden özenle uzaklaştırıldı, daha ziyade Lanzmann'ın film sonrasında dile getirdiği imge ve arşiv karşıtı açıklamaları merkeze alındı.

Tartışma hattı boyunca, makalenin ulaştığı çıkarımlar, Lanzmann, Godard ve Didi-Huberman arasındaki polemik düşünceler izinde, ara ara dile getirildi. Özetle şu söylendi: Lanzmann'ın yaptığı gibi, insanlık tarihinin "kir"inin müsebbibi olarak onlardan kalan fotoğrafların mesul tutulması birkaç sorun ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle, imgenin fenomenolojik, parçalı, öngörülmez ve dolayımsız temasından kurtarılmış, görmekten ziyade dinleme mesafesinin serinkanlı gölgesinde sağlık bulmuş, büyük ölçüde logosantrik yaklaşımla biçimlenmiş düşünce, yaşanan dünyanın daha iyi bir yere dönüşmesine yetmediği gibi, bir tür hijyen arzusuna da işaret etmekte gibidir. Oysaki daha önce de ifade edildi; hijyenin tarihsel ve siyasi referansları ziyadesiyle irkilticidir; her türlü doğrudan ve metaforik bağlamlarıyla birlikte "beyazlaşma"yı akla getirir. Öyle ki, Lanzmann'ın imge karşısındaki püritenliği pürüpak kalmasından gelir: Tarihin şiddet imgelerinden, neredeyse dinsel referansları hatırlatır ölçüde bir tutuculukla kaçınmak, ona hiç kullanılmadığı için eskimemiş ve yıpranmamış bir bakış sağlar. Bu yaklaşım ahlâki bir söylem olarak tanıdık olsa da, etik-politik açıdan sadece yetersiz değil, aynı zamanda körleştiricidir.

Lanzmann'ın ahlâki konumlanmasına itiraz eden bu yazı kendi arayışını ahlâktan ziyade etik-politik bir perspektife oturtmayı tercih eder. Makale bu perspektifi Godard, Didi-Huberman, Ulus Baker ve tartışmaya daha geç tarihlerde katılmış olan Linfield'in imgelere taraf olan yaklaşımında bulmuş ve onların ya-

nında saf tutmuştur. Buna ek olarak makalede bakışın niteliği üzerine bir ilk tartışmanın nüvelerini oluşturmak da hedeflenmiştir.

İçinde bulunduğumuz toplumsal yaşam koşullarında şu açıktır; temiz bir bakış temiz bir dünyayı getirmemiştir. Günümüz hâlâ soy/kırımlara tanık; bizler tanığız. Görsel agresyonla karakterize olan medya çağında, bakmamak tercihi etik bir sorgunun konusu olmak bir yana zaten mümkün de değildir. Diğer taraftan, dehşet imgeleri karşısında bakışını örtmek (hem ruhsal, hem de ahlâki açıdan) bir "iyileşme" getirmiyor. İyileşme toplumsal bağlamda nasıl bir taleptir, o belki başka bir yazının konusu olmalı.[16] Ama şunu söylemeli: Kaçınan bakış kendini korur. Bizim olanaklılığını sorguladığımız ise, sadece kendini değil, yaşam alanını savunmaya çalışan, düşünen türde bir bakıştır. Diğer bir deyişle, tüketebileceklerine karşı iştahlı olan, sindiremeyeceği imgelerden ise düşünümsüzce kaçınan, gözden ziyade mide gibi davranan bir organ, veya dürtü gibi deneyimlenen bakıştan değil, gördükleriyle yaralanmayı/delinmeyi göze alan bir bakıştan söz ediyoruz.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Londra'ya kaçmak durumunda kalan filozof Raymond Aron'a sormuşlar: Doğu'da neler olduğunu biliyor muydun? Cevabı özetle şöyle olmuş Aron'un: "Biliyordum", gaz odaları olduğunu, çok yüksek oranda ölümler olduğunu biliyordum. Ama olanların dehşetini tahayyül edemedim. Tahayyül edemediğim için de "bilmiyordum" (Thirlwell, 2012). Nitekim, tahayyülün sınırlarının dışına taşan o dehşeti ancak ölüm kamplarından kurtulan fotoğraflar somut olarak aktarabilmiştir. Lanzmann'ın bakmayı reddettiği fotoğraflar işte bunlardır. Zaten tam da bu nedenle o imgeler "aşırı" gerçektir; aşırılıkları, tahayyülü aşan bir gerçeği göstermelerinden gelir. O yüzden dehşet ile baş edebilmenin yolu, görüneni uzaklaştırmakta değil, aksine ona yaklaşmanın yordamını bulabilmektedir. Didi-Huberman'a sorarsanız yaklaşmak, o imgelere saygı sunabilmek, itibarını teslim edebilmek, zaman ayırabilmek ve düşünmeye devam edebilmek için gerekli olmanın yanında, yaşananın yasını tutabilmenin de koşuludur. Nitekim Yahudi Soykırımı'na dönük yasın gerçekliği o imgelerle karşılaşınca tam yerini bulabilmiştir (Didi-Huberman, 2007). Aynen devlet tarafından öldürülen oğlunun kemiklerini almak için süresiz açlık grevine giren Kemal Gün'ün dileği gibi. O da oğlundan geri kalanları görmek, ölüsünü gömebilmek, yasını tutabilmek istemiştir (*Bianet*, 2017).

Artık gösterme dehşeti ve görme iştahının birlikte radikalleştiği, soykırımı ve işkenceyi televizyonlardan canlı izlediğimiz günümüz koşullarında, çoğu zaman istemesek de görürüz. İstemediği halde görmek bir tür yakalanmaktır. Ama görmek istediği halde ulaşamamak da, toplumsal tahayyülün kontrolü ve yönetimi adına hâlâ güncel ve gerçektir. Diğer bir deyişle, devlet şiddetinin görü-

16 Nitekim Suruç Katliamı'ndan kurtulmuş olan Loren Elva da şu sözleriyle, temiz kalma, iyi olma çağrısındaki domestik naifliğe işaret ediyordu: "İyi değilim, iyi olmayacağım, iyi olmayın" (*Evrensel*, 2015).

nürlüğü, aynen Nazi Almanya'sının soykırımı örtmeye çalışmasında olduğu gibi, bugün de hâlâ sansür konusudur. Bunun Türkiye'deki en güncel örneklerinden biri olarak, Ulus Baker'in (2005) de işaret ettiği üzere, Ermeni Soykırımı ve Dersim Tertelesi ile ilgili arşivlerin erişimi konusundaki engelleri hatırlayabiliriz. Devletler açısından şiddeti örtme stratejisi, inkâr söylemini güçlü bir politik araca dönüştürmekte işlevlidir. Buna mukabil, karşı mücadelenin özneleri ise inkâr söylemini kırabilmek için, bellek ve arşiv ile cevap verirler. Hele ki bugün en yakınımızdaki örnek olarak, inkâra ve unutturmaya karşı direnen, "şimdi'de kaydedilen bellek" çabalarını hatırlamadan geçmemeliyiz.[17] Fakat Lanzmann bugün de arşiv uğraşına ve fotoğraflara karşı mıdır acaba?..

Görmediğimizde uzaklaşırız. Aron'un dediği gibi, görmediğimizde "biliyordum" diye başladığımız cümleyi "bilmiyorum" diyerek bitiririz. Üstelik bu, bilmek fiilini aynı cümle içinde benzer şekilde kullanan Sokrates'in "Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir," cümlesine benzemez. Sokrates'in ifadesinde (samimiyeti sorgulanabilir olsa da) tevazu söz konusudur, diğerinde ise cümlenin ortasındaki kırılma utancın yerleştiği bir boşluk doğurur. Çünkü Aron'un da işaret ettiği, bilmek ile bilmemek arasında, devlet sansürüyle tesis edilmiş bu kestirme geçitte tanıklık yiter, hakikat ise "gözaltında kaybedilir".

KAYNAKÇA

Arendt, H. (2014) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Metis, İstanbul.

Agamben, G. (1999) *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*, çev. Ali İhsan Başgül, Dipnot, Ankara.

Barthes, R. (1996) *Camera Lucida*, Altı Kırkbeş, İstanbul.

Baker, U. (2005) "Shoah ve Tekillik", *Birikim*, 191: 48-55.

Berger, J. (1995) *Görme Biçimleri*, Metis, İstanbul.

Bianet (4 Mayıs 2017) "Oğlunun Cenazesini Almak İçin Açlık Grevinde", *bianet*, https://bianet.org/bianet/insan-haklari/186169-oglunun-cenazesini-almak-icin-aclik-grevinde (Erişim Tarihi: 6 Ekim 2017).

Bora, A. (2017) "Unutursak...", *Birikim Güncel* (21 Şubat), http://www.birikimdergisi.com/haftalik/8181/unutursak#.WddRFniA3dk (Erişim 6 Ekim 2017).

Brody, R. (2012a) "Witness: Claude Lanzmann and the Making of 'Shoah'", *The New Yorker*, (19 Mart), https://www.newyorker.com/magazine/2012/03/19/witness-5 (Erişim Tarihi: 17 Eylül 2017).

Brody, R. (2012b) "Claude Lanzmann: Movie Time", *The New Yorker* (12 Mart), https://www.newyorker.com/culture/richard-brody/claude-lanzmann-movie-time (Erişim Tarihi: 30 Eylül 2017).

Denby, D. (2011) "Look Again: 'Shoah' and a new view of history", *The New Yorker*, https://www.newyorker.com/magazine/2011/01/10/look-again (Erişim Tarihi: 3 Ekim 2017).

Didi-Huberman, G. (2007) *Bilder Trotz Allem*, çev. Peter Geimer, Wilhelm Fink, Münih.

17 Türkiye özellikle 2000'lerden sonra bir bellek patlaması yaşamış, bu doğrultuda pek çok kimlik mücadelesi, hem geçmişe dönerek hem de bugünde kendi arşiv kaydını tutmaya yönelmiştir. Konu ile ilgili olarak internet ortamındaki Hafıza Merkezi (http://hakikatadalethafiza.org), Hafıza Kaydı (http://www.hafizakaydi.org) ve bak.ma'nın (https://bak.ma) web sayfaları incelenebilir. Ayrıca Aksu Bora'nın (2017), unutmaya karşı, soykırımı süt güğümlerinde belgeleyen Ringelblum arşivi ile 2015 sonrası Türkiye'sinde Kürtlerin yaşadığı dehşeti kaydetme uğraşı arasında köprü kuran yazısı hatırlanabilir.

Evrensel (20 Temmuz 2015) "Suruç'taki Saldırıda Yaralanan Elva: İyi Değilim, İyi Olmayacağım, İyi Olmayın", *Evrensel*, https://www.evrensel.net/haber/256402/suructaki-saldirida-yaralanan-elva-iyi-degilim-iyi-olmayacagim-iyi-olmayin (Erişim Tarihi: 6 Ekim 2017).

Felmann, S. (1991) "In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah", *Yale French Studies*, 79: 39-81.

Gazete Duvar (6 Ekim 2017) "HDP 'çıplak aramayı' Sordu: Fotoğrafları Basına Kim gönderdi?", *Duvar*, https://www.gazeteduvar.com.tr/politika/2017/10/06/hdp-ciplak-aramayi-sordu-fotograflari-basina-kim-gonderdi/ (Erişim Tarihi: 14 Ekim 2017).

Hurst, H. (1985) "Informationsblatt zu 'Shoah'", *herausgegeben von dem internationalen Forum des jungen Films/Freunde der deutschen Kinemathek*: 5-7, http://www.geschichte-projekte-hannover.de/filmundgeschichte/holocaust_im_film/dokumentarfilme-dokumentationen/shoah/materialien-shoah/interview-lanzmann-2.html (Erişim Tarihi: 1 Ekim 2017).

Jeffries, S. (2011) "Claude Lanzmann on why Holocaust documentary Shoah still matters", *The Guardian* (9 Haziran), https://www.theguardian.com/film/2011/jun/09/claude-lanzmann-shoah-holocaust-documentary (Erişim Tarihi: 3 Ekim 2017).

Lanzmann, C. (1985) *Shoah: An Oral History of the Holocaust*, Pantheon Books, New York.

Linfield, S. (2013) *Acımasız Aydınlık: Fotoğraf ve Politik Şiddet*, Espas, İstanbul.

Ranciere, J. (2010) *Özgürleşen Seyirci*, Metis, İstanbul.

Sartre, J. P. (2013) *Varlık ve Hiçlik*, İthaki, İstanbul.

Sayın, Z. (2003) *İmgenin Pornografisi*, Metis, İstanbul.

Saxton, L. (2007) "Fragile Faces: Levinas and Lanzmann", *Film-Philosophy*, 11(2): 1-14.

Saxton, L. (2008) *Haunted Images: Film, Ethics, Testimony and the Holocaust*, Wallflower Press, Londra ve New York.

Sontag, S. (2004) "Regarding the Torture of Others", *The New York Times Magazine* (23 Mayıs), http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/regarding-the-torture-of-others.html (Erişim Tarihi: 14 Ekim 2017).

Thirlwell, A. (2012) "Genocide and the Fine Arts", *New Republic* (20 Nisan), https://newrepublic.com/article/102756/genocide-fine-arts-holocaust-lanzmann-godard (Erişim Tarihi: 21 Eylül 2017).

Uhlmann, A. (2004) "Representation and Presentation", *Angelaki*, 9(3): 187-198.

Filmler

Lanzmann, Claude. (1985) *Shoah.*

Godard, Jean Luc. (1998) *History of Cinema.*

Alain Resnais. (1956) *Night and Fog.*

Farocki, Harun. (1969) *The Inextinguishable Fire.*

Direniş siyaseti: Direnme hakkı ve siyasal direniş

*Onur Bilginer**

Özet: Bu makale siyasal itaatsizliği ilgilendiren bir dizi soruya cevap aramaya çalışmaktadır. Devlet otoritesi ve onun dayattığı siyasal itaatkârlık hangi prensiplere istinaden sorgulanabilir ve reddedilebilir? Doğal veya evrensel olduğu iddia edilen direnme hakkı hangi koşullarda kullanılır? Direnme hakkı ile siyasal direniş arasındaki farklılıklar nelerdir? Bir direnişi siyasal kılan şey nedir? Siyasal direniş gündelik direnişten nasıl ayrılır? Siyasal direnişin repertuarındaki itiraz metotları nelerdir? Bir direniş hareketi nasıl ahlâken ve siyaseten kabul edilir olur? Demokratik taleplere sahip her direniş yasal ve barışçıl mı olmalıdır?

Bu makale, siyasal direnişi gündelik direnişten ve direnme hakkından ayıran kavramsal sınırları netleştirmeye ve yeniden çizmeye çalışır. Buradaki temel argüman, toplantı, sokak gösterisi, meydan işgalleri, devrimci hareketler ve sivil itaatsizlik gibi birçok eylem türünü kucaklayan siyasal direnişin hem gündelik direniş hem direnme hakkıyla organik bir ilişkisinin olduğu ama ikisiyle de birebir örtüşmediğidir. Sosyal alana düzensizce saçılan gündelik direniş eylemleri değişik şekillerde ortaya çıkabilir. Ne var ki, görece basit bir forma sahip olan gündelik direniş çoğu zaman muktedirin ilgisini çekmez. O yüzden, bünyesine katacağı siyasal bir bileşenle kendi önemsizliğinin veya görünmezliğinin üstesinden gelebilir. Bir anlamda, gündelik direnişin siyasallaşması belli bir eşiğin aşılmasına bağlıdır. Fakat siyasallaşan gündelik direniş ile direnme hakkı birbirinin yerine kullanılmamalıdır. Zira siyasal direniş daha ziyade bir cinsi, direnme hakkı ise onun bir alt türünü tarif eder.

Elinizdeki çalışma siyasal direnişin kendine has niteliklerini sergileyerek başlar. Ardından, Taha Akyol ile Rıza Türmen arasında yakın geçmişte yaşanan bir polemiğe odaklanır. Her ikisinin direnme hakkına dair birbiriyle çelişen görüşlerini ortaya koyduktan sonra, John Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinin yakın okumasını yaparak tarafların eksikliklerini gidermeye çalışır. Bu çabayla en az iki nokta açığa çıkacaktır. Birincisi, direnme hakkı anarşi, kaos veya darbe ortamı yaratan bir unsur olarak görülmemelidir. İkincisi, Locke'un direniş kuramının modası geçmiş değildir. Aksine, Locke'un eseri pratik akla biçtiği değer ve çoğunluk prensibi olarak addedebileceğimiz fikre yaptığı vurguyla direniş siyasetine ışık tutmaya devam etmektedir. Sonraki adım, siyasal direnişin esnek, geçişken ve gelip geçici bir olgu olduğunu ve bununla birlikte direniş siyasetinin en az profesyonel siyaset kadar gerekli ol-

(*) PhD. State University of New York at Albany, Rockefeller College of Public Affairs and Policy.

duğunu göstermektir. Son olarak, ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilebilir direnişin yasal ve barışçıl sınırlar içinde kalıp kalamayacağı –sivil itaatsizliğe özel bir vurgu yapılarak– sorgulanacaktır.

Anahtar sözcükler: Direnme hakkı, siyasal direniş, direniş siyaseti, çoğunluk, şiddet, pratik akıl, sivil itaatsizlik.

Başarısız olan askerî darbenin gölgesinde eski bir tartışmanın fitili sessiz sedasız ateşlendi. 16 Temmuz 2016 günü olağanüstü toplanan Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Kurulu'nda CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu, darbeye karşı sokağa çıkan halka bir önceki gece göstermiş oldukları cesareti ve tepkiyi direnme hakkıyla ilişkilendirerek şükranlarını sundu. 15 Temmuz'u takip eden haftalardaysa, sonradan tutuklanacak olan HDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş ve DBP Eş Genel Başkanı Sebahat Tuncel, halkın her türlü zulme karşı direnme hakkına sahip olduğunu, OHAL kapsamında çıkarılan 674 sayılı KHK ile DBP'li bazı belediyelere kayyım atanmasını darbe olarak gördüklerini ve olup biteni direnme hakkı bağlamında değerlendirdiklerini duyurdular. Benzer bir şekilde, CHP, belediyelere kayyım atanmasını siyasi kalpazanlık ve sahtekârlık olarak eleştirip yurttaşları mücadeleye davet etti.

Elbette sosyal demokratların ve Kürt siyasi hareketinin atıfta bulunduğu "direnme hakkı" darbeyle birlikte gündemimize girmedi. Uzun yıllardır farklı çevrelerce serdedilen bu hak, yakın tarihte özellikle 2015'teki iç güvenlik paketinin getirdiği kanun değişiklikleriyle polemiklerin merkezine oturmuştu. Ne var ki, tartışmadaki tarafların yaklaşımları tarihsel ve analitik olmaktan genellikle uzaktı. Çoğu birbiriyle örtüşmeyen saiklerle hareket ediyor, kimi direnme hakkını iktidara karşı kullanılacak bir koz, kimiyse çeşitli toplumsal kesimleri harekete geçirecek bir "acil durum düğmesi" olarak görüyordu. Sanki bu kavramın içini olabildiğince boş bırakıyorlardı ki, konjonktüre uygun olarak yeniden doldurulabilsin. Haliyle, direnme hakkı zaman içerisinde birden fazla anlam taşıyan, iç bütünlüğü görece zayıf, genel ve soyut bir tasarım halini aldı.

Misal, Kemal Kılıçdaroğlu, 2015'in Şubat ayında gerçekleşen CHP grup toplantısında, cumhurbaşkanı ve hükümetin anayasayı deldiğini iddia ederek direnme hakkını gündeme getirmiş ve hemen ardından dönemin Başbakanı Ahmet Davutoğlu tarafından "molotoflu eylemcilere" destek vermekle suçlanmıştı. Davutoğlu'na verdiği yanıtta direnme hakkını "baskıya, zulme karşı direnmek" olarak tanımlayan Kılıçdaroğlu, direnme hakkının şiddet içermediğini –Gezi Parkı protestolarını anımsatarak– şu sözlerle açıklamaya çalışmıştı: "Direnme hakkı, adam Taksim Meydanı'nda durdu, işte direnme hakkı budur. Polis copla geliyor, adam karanfil veriyor, işte direnme hakkı odur. TOMA su sıkıyor, açmış göğsünü, 'Sık ulan istediğin kadar sık,' diyor. İşte direnme hakkı budur" (*CNN Türk*, 10 Şubat 2015)

Ne Davutoğlu'nun şiddet ile eşleştirmeye çalıştığı direniş hareketlerinin ne de Kılıçdaroğlu'nun direnme hakkıyla bir tuttuğu sivil itaatsizliğin ele alacağımız konunun derinliğini kavramaya yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmadaki ana görüş, içinde farklı eylem türlerini barındıran *siyasal direni*şin (şiddet içeren veya içermeyen sokak gösterileri, meydan işgalleri, reformist veya devrimci hareketler, sivil itaatsizlik vb.) *direnme hakkı*na kıyasla daha geniş bir kategoriyi ima ettiği, direnme hakkıyla yakın bir ilişki içinde olsa da onunla birebir örtüşmediğidir. Siyasal direnişin ve direnme hakkının sıklıkla birbirinin yerine kullanılır hale gelmesi ve kavramsal sınırların giderek muğlaklaşması elinizdeki metnin yazılmasında itici rol oynamıştır.

Bu yazıdaki temel amaç, direnme hakkını ve siyasal direnişi irdelemek ve sürekli olarak yeniden üretilen kavramsal karmaşayı bir nebze olsun hafifletmektir. Bu yüzden, gerekçelendirilmemiş kanılarla dekore edilen siyasi retoriklerden ziyade ampirik ve teorik tartışmalardan yola çıkılacak ve şu üç noktaya özellikle vurgu yapılacaktır.

İlkin, direnme hakkını anarşi, kaos veya darbe ortamı hazırlayıcısı olarak görmemek gerekir. Doğal hukuk kuramında önemli bir yer tutan direnme hakkı –genel kanının aksine– demokrasiyi sağaltan bir fonksiyon üstlenebilir. İkincisi, direnme hakkı ile toplantı ve yürüyüş hakkının birbirine karıştırılmaması elzemdir. Hükümetin gündemine yön vermek, aldığı kararları protesto etmek veya bizzat hükümeti istifaya çağırmak amacıyla sokaklara ve meydanlara dökülen kitleler siyasal bir eylem (bir tür direniş) sergilerler ve fakat bu doğrudan direnme haklarından faydalandıkları veya hükümeti zorla devirmeye çalıştıkları anlamına gelmez. Üçüncüsüyse, siyasal direniş özü itibarıyla toplantı ve yürüyüş hakkından daha kapsamlı, esnek ve geçişken bir eylemliliği ima ettiğinden her zaman yasal çerçeve içinde veya barışçıl kalmayabilir. Direnişin şiddete bir kol mesafesi uzakta olması ise hakkındaki siyasi ve ahlâki sorgulamaları kaçınılmaz kılar.

Şiddet içersin veya içermesin, "direniş" tarihsel ve toplumsal bir olgudur. Her direniş hareketi bizleri zor ama cevaplanması zaruri sorularla baş başa bırakmaktadır. Örneğin, devlet aygıtının ahlâki bir görev olarak addettiği ve dayattığı siyasal itaatkârlık hangi adalet prensiplerine istinaden reddedilebilir? Siyasal itaatkârlığın tam karşısında pozisyon alan illegal ve şiddet içeren eylemler ahlâken gerekçelendirilebilir mi? Direnme hakkı nedir? "Doğal" veya "evrensel" olduğu iddia edilen direnme hakkı hangi koşullarda tezahür eder? Direnme hakkı ve siyasal direniş demokrasi ile ne derece bağdaşır? Direnme hakkı ile siyasal direniş arasındaki farklılıklar nelerdir?

Bu ve benzeri sorulara cevap arayan elinizdeki çalışma, siyasal direnişin ayırt edici bazı özelliklerini hatırlatarak başlar. Hemen ardından direnme hakkının Türkiye'deki (pozitif ve negatif) algısını resmeder. Bu algıdaki boşlukları doldurmak içinse tartışmaların kaynağındaki klasik bir metne, John Locke'un *Hü-*

kümet Üzerine İkinci İnceleme'sine, odaklanır ve genel olarak direniş siyasetini ilgilendirdiğini iddia edeceğimiz *çoğunluk prensibi* ve *pratik akıl* üzerinde durur. Bir sonraki hedef, siyasal direnişi gündelik direnişten ve direnme hakkından ayırmak olacaktır. Sos'yal alana düzensizce saçılan ve görece basit formlara sahip olan gündelik direniş pratiklerinin muktedirin ilgisini çektiği pek söylenemez. Bizce, gündelik direniş ancak bünyesine katacağı siyasal bir bileşenle kendi önemsizliğinin veya görünmezliğinin üstesinden gelebilir. Bir anlamda, gündelik direnişin "siyasallaşması" için belli bir eşiğin aşılması gerekir. Fakat siyasallaşan direniş direnme hakkının bir tezahürü veya uzantısı olarak görülmemelidir. Zira siyasal direniş genel bir kategoriyi veya cinsi, direnme hakkı ise onun bir alt türünü tarif eder. Siyasal direniş ve direnme hakkı arasındaki kavramsal ayrım, hem siyasal direnişin çeşitliliğini ve geçişkenliğini göstermek hem de direniş siyasetinin profesyonel siyasetle girdiği ilişkiyi anlamak açısından faydalı olacaktır. Son olarak, ahlâken ve siyaseten kabul edilebilir direnişin yasal ve barışçıl sınırlar içinde kalıp kalamayacağı sorgulanacaktır. Bu tartışmanın kapsamını biraz olsun daraltmak ve siyasal direnişin ekstra-legal karakterini vurgulamak için sivil itaatsizliğe ayrı bir başlık açılacaktır. Böylelikle, direnme hakkı (aktif direniş) ve sivil itaatsizlik (pasif direniş) arasındaki farklar da daha rahat anlaşılabilir.

Siyasal itaatsizlik: Direniş üzerine birkaç not

Siyasal itaatsizlik doğası gereği en az iki bakış açısını içermektedir. Birincisi, devletin veya hükümetin direnişe karşı olan yaklaşımıdır. Devletçi perspektifin anayasal hudutlar içinde kalarak hukuki ve normatif bir dil kullandığını, güvenlik refleksiyle hareket ettiğini ve kamu düzenini bozduğu gerekçesiyle sokak hareketlerini veya meydan işgallerini sınırlayan bir tutum sergilediğini kabaca söyleyebiliriz. İkinci bakış açısı, homojen bir yapısı olmamakla birlikte, direnenlerindir. İstanbul'da Gezi Parkı'nın veya New York'ta Zuccotti Parkı'nın işgalinde (*Occupy Wall Street*) olduğu gibi, direniş hareketini destekleyen gruplar kendi içinde ideolojik (yönelimsel) veya stratejik (yöntemsel) farklılıklar gösterirler.

Hataya düşme pahasına da olsa bazı genellemeler yapalım. Farklı zaman ve mekânlarda ortaya çıkan siyasal direnişlerin üç ana karakteristiği göze çarpmaktadır (Hollander ve Einwohner, 2004). Birincisi, direnişin ana *doğrultusu* muhafazakâr, reformist veya devrimci olabilir. Bazen birbiriyle çatışan siyasal gruplar (sosyalistler, liberaller, milliyetçiler, muhafazakârlar, anarşistler gibi) veya bu gruplar içindeki fraksiyonlar ortak bir hasım karşısında (işgalci kuvvet, despotik yönetim vs.) ideolojik bagajlarını bir süreliğine kenara koyup bir araya gelebilirler. İkincisi, direnişin *metodu* yasal ve barışçıl olabileceği gibi (sözgelimi sokak yürüyüşü ve grev) kimi zaman yasaların çizdiği sınırların ötesine geçebilir ve hatta değişen derecelerde şiddet içerebilir. Protesto amacıyla belli bir

yasayı ya da birden fazla yasayı bilerek ve isteyerek çiğneyen sivil itaatsizlik eylemcileri teoride ve pratikte şiddeti reddederken; strateji ve taktik bakımından daha sert davranılması gerektiğine inanan radikal gruplar taş, sopa ve silah gibi şiddet araçlarına başvururlar. Üçüncü ve son olarak, gerek katılımcılar gerekse bu hareketi destekleyen ve desteklemeyen gözlemciler ortaya çıkan direnişin istikâmetini ve yöntemini (hem ahlâken hem de siyaseten) tartışarak kamuoyunu (lehte veya aleyhte) ikna etmeye çabalarlar. Örneğin, siyasal gündemi işgal eden bir direnişin destekçileri, bu hareketin meşruiyet sorunu yaşamadığını, kamuoyuyla paylaşılan taleplerin demokrasinin temel prensipleriyle örtüştüğünü veya geniş toplumsal kesimlerin faydasına olduğunu defaatle kanıtlamaya çalışırken; karşı kamptakiler bunun tam tersi bir tabloyu resmetmekle meşguldür. Bu durum siyasetin çatışmacı doğasına uygun olduğu gibi, siyasetin keşfedilmeyi bekleyen saf evrensel doğrular olmadığını bir kez daha gösterir. Gerçekte olan, birbiriyle çatışan ideolojik grupların (bilhassa uzlaşılmaz noktalarda) kendi tikel doğrularını ikna ve zor yöntemi kullanarak evrenselleştirmeye çalışmasıdır.

Altı çizilmesi gereken önemli bir başka husus, direniş kavramının herkes tarafından kabul edilen sarih bir anlamının olmadığıdır. Günlük dilde her ne kadar kuvvetli veya şiddetli bir karşıtlığı ima etse de, ilgili literatürde birbiriyle çelişen anlamlarda kullanılagelmiştir. Bazı akademisyenler direniş terimini kamusal alanda görünürlüğü ve tanınırlığı olan kolektif hareketleri nitelendirmek için rezerve eder (Rubin, 1996; Arendt, 1972, 2006; Laclau ve Mouffe, 1985; Hardt ve Negri, 2004). Bazılarıysa, muktedir (devlet, patron, ebeveyn vb.) tarafından fark edilmeyen görece basit, örtülü ve bireysel direniş eylemlerini bu kategoriye sokmakta beis görmez. Belli bir zamana ve mekâna yayılmış toplumsal hareketleri incelemek yerine mikro ölçekte gerçekleşen eylemlere odaklanan bu ikinci yaklaşım özünde minimalisttir. Dolayısıyla, "başına buyruk davranış, reddetme, sorgulama, ayak sürme, örtbas etme, yalandan rıza gösterme, bilmezlikten gelme, iftira, mizah, kundaklama ve sabotaj" gibi pratikleri direniş başlığı altında çalışma konusu yapar (Griffiths, 1998; Profitt, 1996; Scott, 1985; Modigliani ve Rochat, 1995; Foucault, 1978, 1980).

Akademik literatürde karşılaştığımız bu kavramsal karmaşayı bir tür odak uyuşmazlığı olarak değerlendirmenin daha doğru olacağı kanısındayım. Akademik çalışmalardaki odak uyuşmazlığını anlamlandırmak ve hatta çözmek için atılması gereken ilk adım, "gündelik direniş" ile "siyasal direnişi" birbirinden kategorik olarak ayırmak ve ardından gündelik hayat içinde kısmen saklı kalan direniş pratiklerini *siyasallaştıran* ana unsurları ön plana çıkarmaktır. Bu konuyu şimdilik kenara bırakalım ve tarihsel-toplumsal bir olgu olan siyasal direnişin tarafsız bir gözlemciye anlattığı birbiriyle ilintili iki durumdan bahsederek başlangıç notlarımıza son verelim.

Bunlardan birincisi, siyasal alanın profesyonel siyasetten ve bürokrasiden (seçilmişlerden ve atanmışlardan) ibaret olmadığıdır. İkincisiyse, siyasal alanın

seçkin yönetici sınıfa veya teknokratlara teslim edilmesi *de jure* olarak mümkünse bile *de facto* olarak mümkün değildir. Zira adaletsizliğe uğradığına inanan kızgın toplumsal kesimler itirazlarının gerekli merciler tarafından değerlendirilip karara bağlanmasını beklemeden harekete geçebilmektedir. Beğenelim ya da beğenmeyelim, mağdur olduğunu düşünen gruplar karar alma mekanizmalarına bir şekilde müdahil olmak, etkide bulunmak veya günlük hayatta karşılaştıkları birtakım sorunları ortadan kaldırmak için legal (mahkeme başvurusu, yürüyüş, protesto, grev gibi) ya da ekstra-legal (kamu binasının veya parkın işgali, sivil itaatsizlik eylemleri, silahlı direniş gibi) yollara başvurmaktadır (Markovits, 2005; Lovell, 2009). Buna ek olarak, legal ve ekstra-legal eylemler arasında bir *geçişkenlik* olduğunu –yasal ve barışçıl bir gösterinin kendi karşıtına dönüşebileceğini– bir kez daha vurgulayalım ve bu konuda daha kapsamlı bir incelemeyi ileride yapacağımızı belirtelim.

Siyasal direniş kavramını iyice eşelemeden önce bir mola verip ilintili olduğu direnme hakkını anlamaya ve bu hakkı yakından ilgilendiren siyasal-psikolojik bir soruya açıklık getirmeye çalışalım. Nasıl oluyor da direnme hakkı belli bir kesimde şüphe ve tedirginlik uyandırırken başka bir kesimde umut ve heyecan yaratabiliyor?

Direnme hakkı ve Türkiye'deki algısı

Gezi olayları başlamadan yaklaşık bir buçuk ay önce, CHP, Anayasa'nın başlangıç bölümüne "(bu anayasayı) meşruiyetini yitirmiş herkese karşı direnme hakkını kullanacakları inancı ile gelecek kuşaklara emanet ve tevdi ediyoruz" ibaresini koymak için Anayasa Uzlaşma Komisyonu'na başvurdu. CHP'nin bu önerisine ilk itiraz edenler arasında Taha Akyol vardı.

Akyol'a (2013) göre, direnme hakkı anayasaya girerse, tıpkı 1961 Anayasası gibi[1] anarşik eylemleri cesaretlendirebilir ve hatta yeni darbelere zemin hazırlayabilirdi. Ancak Akyol'un eleştirileri sadece sosyal demokratların direnme hakkındaki ısrarına yönelik değildi. Akyol, Kasım 1966'daki parti kongresinde konuşan dönemin Başbakanı Süleyman Demirel'i, sarf ettiği "meşru nizamı yıkmak isteyen asilere karşı milletin direnme hakkı [vardır]!" sözlerinden dolayı da tenkit ediyordu. Yani, direnme hakkı tartışmasında sol kadar sağ da sınıfta kalmıştı çünkü sağ kanattaki direniş fikri –soldaki, gayrimeşru veya zorba devlete karşı yürütülen toplumsal mücadeleden ziyade– bir tür sivil savaşı, devletin tarafını tutan makbul yurttaşlar ile asiler arasında yürütülen bir iç çatışmayı anıştırıyordu.

Sağ gelenekte benzer bir söylemin hâlâ devam ettiğini söylemek yanlış olmasa gerek. Haziran 2013'te başbakanlık görevini sürdüren Recep Tayyip Er-

1 "Anayasa ve Hukuk dışı tutum ve davranışlarıyla meşruluğunu kaybetmiş bir iktidara direnme hakkını kullanarak 27 Mayıs 1960 Devrimi'ni yapan Türk Milleti..."

doğan'ın Gezi protestolarına ilişkin sert demeçlerinde benzer bir yaklaşımı görmek mümkün. Örneğin, sokak ve meydanlardaki eylemlere (o zamanki iktidarın diliyle, Erdoğan'ı devirmek niyetiyle bir "üst akıl" tarafından planlanan Gezi-odaklı "sivil darbeye") müdahale etmek isteyen AKP'lileri evlerinde zor tuttuklarını dillendiren Erdoğan, sağ gelenekteki meşru direnişin menşeini iki gruba birden, hem güven aşılayıp cesaretlendirmek istediği kendi seçmen tabanına hem de gözünü korkutarak sindirmek istediği muhaliflere hatırlatmış oluyordu. Kısaca, meşru direniş devletin yanında yapılırdı, karşısında değil.

Tabii, sağdaki direniş nosyonunu iç savaşa indirgemek yanlış olur. Örneğin, 15 Temmuz darbe girişiminden sonra, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın başdanışmanlarından Şeref Malkoç, "Milletimizin ruhsatlı silah almasının önü açılacak. Darbeye teşebbüs edenlere karşı milletin meşru müdafaa hakkını korumak için silah ruhsatı vermenin önünün açılması lazım" diye buyururken, bireysel silahlanmayla birlikte, bilerek ya da bilmeyerek, Lockeçu anlamıyla direnme hakkını savunmaktaydı (*Diken*, 22 Kasım 2016). Hülasa, sağ siyasetin direniş kavramına birbirini dışlamayan en az iki anlamı yüklediğini görmekteyiz. Birincisi, seçilmiş hükümete karşı şiddetlenerek tırmanan toplumsal muhalefeti sivillerin de yardımıyla bastırmak. İkincisi, işgalci kuvvet konumundaki askerlere (darbeye) karşı topyekûn direnmek.

Asıl konumuza geri dönersek, Akyol direnme karşıtı üç tez ileri sürmekteydi. İlki, sağ ve sol kesimlerce farklı şekillerde tanımlanan direnme hakkının herhangi bir hukuki altyapısı yoktur. İkincisi, çoğunlukla solun atıfta bulunduğu direnme hakkı (özünde ve sonuçları itibarıyla) anarşik bir kavramdır. Üçüncüsüyse, direnme hakkının geçmişte bazı anayasalarda yer alması zamanın koşullarıyla ilintilidir. Örneğin, Nazi faşizminin yarattığı yıkım henüz hafızalarda tazeyken dizayn edilen Alman Anayasası'na direnme hakkının girmesi, AİHM ve Avrupa Konseyi gibi mercilerin o dönem olmamasıyla ve hâlâ inşa edilmekte olan demokratik kurumların işleyişindeki belirsizliklerle açıklanabilir; gelgelelim günümüzde koşullar değiştiğinden bu hakka ne yer ne de gerek vardır.

Akyol'un yazısından birkaç gün sonra, CHP'li Rıza Türmen (2013), direnme hakkıyla ilgili eleştirileri Locke'un doğal hukuk kuramına referansla cevaplamaya çalışır. Türmen, bireylerin doğuştan bazı temel haklara sahip olduğunu, bu "doğal" hakların toplumsal sözleşme neticesinde ama koşullu olarak devlete emanet edildiğini, devletin toplumsal sözleşmeyi çiğnemesi durumunda ise yönetilenlerin direnme hakkına başvurabileceğini ve direnme hakkının kaos ortamı yaratmayacağını belirtir. Birebir bu terminolojiyi kullanmasa da, Locke ile Hobbes'un düşünsel evreninin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Lockeçu toplumsal sözleşmenin kitlesel direniş aracılığıyla feshi, katiyen Hobbes'un varsaydığı sefil, iğrenç, kaba, uygarlıktan yoksun ve kısa süren bir yaşama geri dönüş anlamına gelmez. Gelmediği gibi, Lockeçu direniş felsefe-

si tarihin akışında o denli etkili olmuştur ki, 1776 Amerikan[2] ve 1789 Fransız[3] devrimlerinden başlayarak 10 Aralık 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin önsözüne ve hâlâ yürürlükte olan Alman ve Yunan Anayasalarına[4] kadar izleri takip edilebilir. Daha ilginci, direnme hakkı Türk anayasa sistemine de hiç yabancı değildir. Türmen'den alıntılarsak, 1961 Anayasası'ndan çok önce 1808'de kabul edilen Sened-i İttifak'ta "sadrazamın yasalara aykırı buyruğu karşısında ayanın oybirliği ile direnme hakkı" bulunmaktadır. Türmen'in bu örneklerden çıkardığı sonuç şudur: Direnme hakkı kargaşa doğuran bir tür hastalık olarak değil, hukuk sisteminin çökmesiyle birlikte uygulanacak doğal bir reçete olarak görülmelidir.

Türmen'in haklı olarak belirttiği gibi, Locke'un siyasal felsefesi direnme hakkını açıkça savunur savunmasına ama aynı zamanda onu sınırlar ve belli koşullara bağlar. Bilhassa, Locke'un birazdan tahlil edeceğimiz "çoğunluk prensibi" direnişin eylem eşiğine (ne zaman başlaması gerektiğine) ışık tutmaktadır. Buna göre, doğal bir hak olarak addedilen direnme hakkından halkın faydalanması için *çoğunluğun* hükümetin görevini kötüye kullandığına, yöneticilerin kişisel çıkarlarını kamu faydasının önünde tuttuğuna ve nihayetinde olası bir ayaklanmanın başarıya ulaşacağına inanması gerekir.

Ne var ki, Locke'un çoğunluk prensibinde saklı olan siyasal pragmatizm sıklıkla görmezden geliniyor gibidir. En azından, doğal hukuk kuramı kadar rağbet görmez. Türmen, "basın özgürlüğünün ihlali nedeniyle halkın bilgi edinme hakkının sınırlandığı, yargının bağımsız olmaması nedeniyle temel hak ve özgürlüklerin güvencesiz kaldığı, baskı ve korkunun egemen olduğu bir ülkede" periyodik seçimlerin demokrasiyi tanımlamaya yetmeyeceğini ve "en son çare olarak direnme hakkının" kullanılabileceğini savunurken doğal hukuk felsefesini modern demokrasiye uyarlar ama sanki Locke'un hiç elden düşürmediği siyasal pragmatizmi yeteri kadar vurgulamamaktadır. Bununla ne demek istediğimizi birazdan uzun uzadıya anlatacağız.

Bu bölümü, direnme hakkının Türkiye'deki algısına dair son bir örnek ve birkaç saptamayla bitirelim. Akyol-Türmen polemiğinden yaklaşık iki yıl sonra, iç güvenlik yasa tasarısı üzerine hararetli tartışmalar tüm hızıyla sürerken ve tasarıdaki maddelerin bir kısmı henüz yasalaşmamışken "Anayasa'nın askıya alınmasına ve parlamentonun baskı altında tutulmasına karşı direnme hakkımızı kullanırız," diyen Kemal Kılıçdaroğlu, küllenmeye yüz tutan direnme hakkı meselesini yeniden alevlendirdi. Kılıçdaroğlu'nun bu çıkışını müteakip Akyol gibi düşünen Osman Can (2015), Haşmet Babaoğlu (2015) ve Ali Bayramoğlu (2015) direnme hakkının siyasal tarihimizde darbecilikle eşanlamlı olduğunu farklı cümlelerle dile getirdiler. Bayramoğlu'nun ifadesiyle, direnme hakkı ana-

2 Bkz. Virginia Haklar Bildirgesi, Madde 3.

3 Bkz. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, Madde 2.

4 Bkz. Alman Anayasası'nın 20. maddesi ve Yunan Anayasası'nın 120. maddesi

yasal olarak tanınsa bile, iktidarın meşruiyetini ne zaman kaybedeceği, direnme kararını kimin vereceği ve gayrimeşru kabul edilen hükümete hangi yollarla müdahale edileceği belirsizliğini koruduğundan, CHP'nin demokratik bir tutum sergilediğini iddia etmek olanaksızdı.

Her ne kadar Türkiye'nin askerî darbelerle, silahlı mücadelelerle ve sokak çatışmalarıyla dolu geçmişi liberal ve muhafazakâr yazarların korkularını beslese de, bizce siyasal itaatsizlik bir tartışma alanı olarak önemini ve canlılığını korumaktadır. Türkiye'de direnme hakkını eleştirenlerin ve hatta savunanların konuyla ilgili edebiyatı biraz üstünkörü okudukları, özellikle eleştirenlerin meseleyi bir nevi yerelleştirip karikatürleştirdikleri söylenebilir. Daha ileri gidersek, Türkiye'deki direnme hakkı karşıtlığı sanki Türk tipi bir istisnacılığın yansımasıdır. Zira doğal ve evrensel olduğu varsayılan direnme hakkı, ancak ve ancak içinde yaşadığımız siyasi coğrafyanın tarihi ayrı tutulduğunda –ya da siyasal kültürümüze kısmen yön ve şekil veren Avrupa merkezli liberal düşünce geleneğine yerel bir yama yapıldığında– darbeciliğe indirgenebilir. Halbuki, Türkiye'de çoğunlukla liberallerin çekindiği direnme hakkı (özellikle liberal gelenek içinde) darbecilikten fazlasını ihtiva eder. Bunu, John Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinde ve bu eserin ilham kaynağı olduğu geniş direniş literatüründe görebiliriz.

Çoğunluk prensibi ve pratik akıl

İkinci İnceleme'deki siyasal direniş kuramına ışık tutacak üç saptamayla başlayalım. İlkin, Locke'un bahsi geçen eseri felsefi bir çalışma olmanın ötesinde, 1688 Devrimi (Muhteşem Devrim) öncesi kaleme alınan bir propaganda metnidir (Ashcraft, 1980: 435). İkincisi, Lockeçu doğal hukuk kuramının temel prensiplerinden biri olan direnme hakkı, pratik aklın yardımı olmaksızın tek başına bir anlam ifade etmez. Daha doğrusu, pratik akla başvurmadan siyasal işlevini yerine getiremez. Bununla alakalı olarak üçüncüsü, direnme hakkı haksızlığa uğradığını düşünen her vicdan sahibi birey tarafından doğrudan veya koşulsuz olarak kullanılmaz. Çoğunluk prensibi olarak isimlendirebileceğimiz dengeleyici bir kavram, doğal durumdan sivil/siyasal topluma geçildikten sonra bireysel direnişin önüne âdeta set çekmektedir (Kendall, 1959; Stevens, 1996). Diğer bir deyişle, doğal hukuk kuramına göre doğal durumdaki bireyin ahlâken gerekçelendirdiği bir direniş, sivil topluma geçildikten sonra çoğunluk tarafından arzu veya takip edilmeyebilir. Buna göre, bireysel direniş ile siyasal direniş her zaman örtüşmez. Örtüşmediği takdirdeyse, belirleyici olan ikincisidir.

Locke'un argümanında siyasal direnişi bireysel direnişten ayıran iki temel özellik göze çarpar. Birincisi, siyasal direniş içinden çıktığı topluluğu bir bütün olarak koruma veya restore etme amacı taşımaktadır. İkincisi, siyasal direnişe kalkışanlar sonuçlarına bakmaksızın ahlâki prensiplerin peşinden "bodosla-

ma" gitmemelidirler. Olası bir ayaklanma için çoğunluğun desteği şarttır. Ayrıca, kalkışmanın başarıya ulaşıp ulaşmayacağına dair olasılık hesapları yapılmalıdır. Buna göre, siyasal direnişin gerçekleşebilmesi için halkın çoğunluğunun hükümetin usulsüzlüklerini (yetkiyi kötüye kullanma, hile ve hud'a, yalan ifadeler gibi) uzun süredir gözlemliyor olması ve gerçekleşecek bir direniş hamlesinin başarıya ulaşabileceğine kani olması gerekmektedir.

Locke'un bizleri içine çektiği tartışma, her insana doğuştan bahşedilen hak ve özgürlükleri korumakla yükümlü devlete karşı isyan etme hakkının hangi koşullarda elde edildiğidir. Bu tartışmanın ilginç taraflarından biri, doğal hukuk kuramından yola çıkarak direnme hakkında ısrar eden Locke'un topluca direnilmesi gereken momenti tam ve doğru olarak tespit etmenin mümkün olmadığını teslim etmesidir. Bu durum, Locke'un birbiriyle çelişen iki düşünceye –bireysel ve siyasal direnişe– tutunduğu izlenimini yaratabilir. Halbuki, Locke'un siyasal felsefesi bir çelişkiden ziyade gerilime işaret eder. Bir yandan, insanın insan olmaktan mütevellit kusurları (irrasyonel eğilimleri, bencilce davranışları vb.) doğuştan getirdiği direnme hakkının elinden alınması için bir bahane teşkil etmez. Diğer yandan, toplumsal yaşama geçildikten sonra ve özellikle direnme hakkı pratiğe dökülürken, insana içkin olumsuzlukların ortaya çıkabileceği ve çeşitli marazlar doğurabileceği kabul edilir. Birazdan daha net göreceğimiz gibi, Locke, direnme hakkının ahlâki savunusuyla (bireysel direniş) isyanın sosyolojisi (siyasal direniş) arasındaki tansiyonu çoğunluğun pratik yargısına güvenerek ve direniş kararını çoğunluğa bırakarak çözmektedir.

Tabii, Locke'un siyasal itaatsizlik kavramına yön veren çoğunluk prensibinin kendisinin bir icadı olmadığını, bu prensibin aslında modern siyasetin önemli yapıtaşlarından biri olduğunu ve olmaya devam edeceğini es geçmeyelim. Örneğin, Étienne de La Boétie'nin ([1576] 1975) bir hukuk öğrencisiyken yazdığı ama ancak ölümünden sonra basılan risalesi, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, benzer bir çoğunluk prensibinden faydalanmıştır. Sivil itaatsizliği savunan Thoreau, Tolstoy, Gandhi gibi isimlere esin kaynağı olmuş Boétie'ye göre, kendini "tiran" ilan etmiş bir yöneticiye karşı en yetkin mücadele biçimi, halkın ona verdiği rızayı geri çekmesi ve biat etmeye son vermesidir. Çünkü tek başına duran bir despota karşı yürütülen topyekûn ve barışçıl itaatsizlik eylemi adil olmayan bir rejimi restore etmeye fazlasıyla yetecektir. Boétie'nin sivil itaatsizlik anlayışını revize eden düşünürler, sadece ve sadece tiranlaşan yöneticiye karşı koymanın yetmeyeceğini ve de çoğunluğun desteğinin elzem olmadığını ileri sürerler. Çağdaş sivil itaatsizlik anlayışına göre, tiran olsun ya da olmasın, bir hükümetin gayrimeşru uygulamaları karşısında kişilerin vicdani yargıları (bireysel veya kitlesel olarak) direnmek için yeterli koşuldur.

Karl Marx da çoğunluk prensibini kullananlar arasındadır. Fakat Marx'ın devrim teorisi birden fazla örüntü içerdiğinden birbiriyle çelişen yorumlara yol açmıştır. Marx'ın kabaca 1850'ye kadar desteklediği Blanquist çizgi bunlardan

biridir. Buna göre, kapitalist toplumun rahminde olgunlaşan sosyalizmi bir ebe gibi doğurtmak –kapitalizmin sistemik sancılarını sıklaştırarak "siyasal devrimi" gerçekleştirmek– için komplocu, gizli, küçük bir azınlığa gereksinim vardır (Moore, 1963: 28-29). Azınlık devrimi fikri, yönetim aygıtları ele geçirilmeden tüm toplumsal ilişkileri dönüştürecek olan "sosyal devrimin" gerçekleşmeyeceğini öngörür. Ne var ki, 1850 sonrası koşulların ve siyasal manzaranın değişmesi ile birlikte merakları da değişen Marx'ın düşüncelerinde önemli dönüşümler yaşanır. Örneğin, komplocu örgütlerin tercih ettiği emir-komuta zinciri anlayışı, yerini aşağıdan yukarı doğru örgütlenmeyi salık veren demokratik bir zihniyete bırakır; "sürekli devrim" geri plana itilip "artan sefalete" vurgu yapılır; sermaye birikimi, sınıf bilinci ve devlet aygıtı ile ilgili teoriler olgunlaşır; sendikaların ve sosyalist partilerin sınıf mücadelesinde oynayacağı rollere ve propagandaya ağırlık verilir (Moore, 1963). Kısaca, genç Marx'ın savunduğu "azınlık devrimi" rafa kaldırılır ve onun yerine emekçi yığınların desteğinin kazanılmasını tembihleyen "çoğunluk devrimi" konur.

Direniş literatüründeki Boétie, Locke ve Marx gibi farklı düşünürlerin değişik zamanlarda "çoğunluk" meselesini kendilerine dert edinmeleri bir tesadüf değildir. Çoğunluk prensibi esasında modern siyasete içkin bir durumun dışavurumudur ve tabiatıyla geçmişte olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini korur. Başka bir ifadeyle, küçük bir azınlığın kontrolündeki hükümet karşıtı, komplocu, gizli/yeraltı hareketlerine veya öfkesi burnunda insanların hiç düşünmeden bulaştıkları bireysel kalkışmalara karşı duyulan güvensizlik sadece profesyonel siyasetin değil, direniş siyasetinin de önemli bir parçasıdır.

Bu iki siyaset tipi birbirinden farklı araçlara meyletse de çoğunluğun desteğini almak için giriştikleri çaba ortaktır. Zira birbiriyle temas etmeyen veya temas etmelerine rağmen birlikte hareket etmeyen bireyleri ve grupları eklemleyebildikleri, onlardan *çoğunluk* yaratabildikleri ölçüde güçlüdürler. Ne ki, profesyonel siyasette sayısal olarak ölçülebilen çoğunluk (*mutlak* çoğunluk, *salt* çoğunluk, *yeterli* çoğunluk gibi), direniş siyasetinde benzer bir netlikle ölçülemez. Ölçülemediği gibi, direniş siyasetinin söylemindeki çoğunluk pratikte nadiren hayat bulur.

"We are the 99%" ("%99'uz"), "Hepimiz işçiyiz!" veya "Herkese Adalet!" gibi sloganları hatırlayalım. Bunlar siyaseten arzulanan çoğunluğun cisimleşmesi için hem bir niyet göstergesi hem siyasal-taktiksel bir adımdır. Farklı ayraçlar (dil, din, cinsiyet, sınıf, meslek, ideoloji vs.) üzerinden birbiriyle hiç temas etmeyen veya çok az temas eden sosyal grupların aslında ortak çıkarlara sahip olduğunu ima eden bu sloganlar, bir anlamda mevcut ayraçları teke indirmeye çalışır. %1'in karşısına %99'u, üretim araçlarına sahip patronların karşısına işçileri ve işsizleri, yaygın adaletsizliğin karşısına adalet arayanları koyar. Teoride, adil olmayan ama güçlü bir azınlığın karşısında haklı ve talepkâr bir çoğunluk vardır. Pratikte ise, direniş siyasetinin tüm kaynakları ve çabaları an-

cak belli grupları yan yana getirmeye yeter. Hardt ve Negri'nin terminolojisinden ödünç alırsak, görünen veya dillendirilen potansiyel çoğunluktan ekseriyetle bir *çokluk* çıkar. Bu çokluk, sınıfsal temelli olsun ya da olmasın, sayısal olarak onlar, yüzler, binler veya milyonları içerebilir. Bu çokluğun siyasal kaderini (aktif destekçilerin yöntemleri, izleyicilerin tavrı, iç ve dış siyaset, güvenlik politikaları vb.) birçok etmen belirleyecektir. Son tahlilde, direniş siyaseti arzu ettiği çoğunluğu yaratamayabilir ama bir araya getirilen çokluk (direnişin söylemindeki) çoğunluğu temsil edebildiği ölçüde önemli ve etkilidir. Bunu başaramayan hareketler ya geride çok az iz bırakırlar ya da toplumsal hafızadan silinip giderler.

Çoğunluğun niceliğine dair yaptığımız bu kısa açıklamanın ardından, iki siyaset tipiyle ilgili son bir tespit yapabiliriz. Direnme hakkının mazide yankılanan hoş bir seda olduğuna dair görüş, profesyonel ve direniş siyaseti arasındaki ilişkiyi üç sebepten dolayı ıskalamaktadır.

Birincisi, kuramsal açıdan değerini ve geçerliliğini koruyan direnme hakkını darbeciliğe indirgemek, doğal hukuk kuramını bir nevi tıraşlamak ve böylelikle liberal geleneğin itaat ile itaatsizlik arasında kurduğu dengeyi göz ardı etmek anlamına gelir.

İkincisi ve daha çarpıcı olanı, direnmenin hak olarak kabul edilip edilmemesi neredeyse bir teferruattır. Kurumsal siyasetin veya hukuki süreçlerin karşılık veremediği toplumsal adalet arayışı ve neticesinde biriken kitlesel öfke her daim bir direniş potansiyelini içinde barındırır. Hak olarak tanınsın ya da tanınmasın, siyasal-tarihsel bir olgu olan direnişin anayasanın belirlediği normatif çizgiler içinde hareket etme yükümlülüğü maalesef yoktur. Kaldı ki, farklı ölçeklerdeki direniş hareketlerinden her koşulda *legalist* bir tutum beklemek gerçekçi de olmaz çünkü birçoğunun ete kemiğe bürünmesinin asli nedeni yürürlükteki anayasanın yetersizliği, mahkemelerin hantallığı ve siyasilerin toplumsal sorunları çözmedeki basiretsizliğidir.

Son olarak ve tam da bir önceki sebepten dolayı, gündelik hayatın düzenlenmesi ne tek başına profesyonel siyasete bırakılabilir ne de sadece direniş siyasetiyle sağlanabilir. İkisi de gereklidir çünkü biri diğerinin yerine getiremediği birtakım işlevleri üstlenir. Yine de eleştirilerin haklı olduğu noktalar vardır. Öncelikle, gelip geçici olan direniş siyaseti kurumsal siyasetin sürekliliğini karşılayamaz ve haliyle onun bir muadili olamaz. Ayrıca, her direniş ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilemeyebilir. Bu ikinci eleştiri ne kadar haklı olsa da, direnişin ontolojisini ve profesyonel siyasetle girdiği diyalektik ilişkiyi tam olarak açıklamaya yetmeyecektir. Daha açık bir ifadeyle, direnme hakkını (ya da genel olarak direniş siyasetini) darbeyle bir tutup olumsuzlayan yaklaşımı, *ahlâken ve siyaseten kabul edilebilir* direnişin varoluş nedenleriyle birlikte toplumsal adaletin zedelendiği veyahut siyasal kurumların tıkandığı noktalarda oynadığı sağaltıcı rolü de ıskalamış olur.

Bu uzun ama gerekli girizgâhın ardından, direnme hakkının kökenini ve gerekçelerini sistematik bir dille anlatan John Locke'a yoğunlaşabilir ve Türkiye'deki tartışmalarda eksik kaldığını düşündüğümüz kimi boşlukları doldurmaya çalışabiliriz.

John Locke'un direniş teorisi

Locke'un direniş nosyonu bir meşruiyet krizine tekabül eder.[5] Direniş, gayrimeşru siyasal otoriteye karşı duyulan kitlesel güvensizliğin ve memnuniyetsizliğin bedene bürünmüş halidir. Direnme hakkını anlamak için Locke'un siyasal güç kavramını ve bu gücü meşru kılan koşulları anlamak gerekir. Locke'un siyasal güçten kastı, cezai yaptırımlarıyla birlikte kanun yapma hakkına sahip olmakken; kanun yapıcının biricik amacı, kamu yararını gözeterek mülkiyeti (insanın bedenini, servetini, eşyalarını) korumak ve düzenlemek, toplumun kendisine verdiği yetkiyi kanunları uygulamakta kullanmak ve ortak yaşamı dıştan gelen zararlara, tehditlere karşı savunmaktır (ST: §3). Tarafsız ve adil olması beklenen kanun yapıcıya bu ideal anlamını kazandıran şey, siyasal toplumu önceleyiği varsayılan doğal bir varoluş halidir. Locke'un siyaset-öncesini tasvir eden *doğal durumu* esasında kurgusaldır. Uzak geçmişteki bir momenti veya sonrasında gelişen tarihsel bir evrimi birebir yansıtmaz. Fakat doğal durumun kurgusal bir içeriğe sahip olması temel hak ve özgürlüklerin türetildiği düşünsel bir alan açmasına mani değildir. Nihayetinde düşünsel bir deney olan doğal durumun en baştaki işlevi, siyasal toplumun hangi kıstaslar üzerine inşa edilmesi gerektiğini göstermektir.

Yanlış anlamaları önlemek adına ekleyelim ki, siyasal otoritenin yokluğunu ima eden doğal durum Hobbes'vari bir dünyayı tasvir etmez. Basitçe, Lockeçu anlayışta insan insanın kurdu değildir. Tam tersine, doğal durumda mutlak bir özgürlük ve eşitlik hakim sürer. Ama bu bireyin her istediğini yapma yetkisine sahip olduğu anlamına da gelmez. Doğal hukuk sınırları içinde kaldığı müddetçe herkes bedenini, hareketlerini ve sahip olduklarını gönlünce yönetmekte hürdür. Ayrıca, Locke, doğanın herkesi benzer avantajlar ve becerilerle donattığı söyler (ST: §4). İma edilen, insanlar arasında herhangi bir bağımlılık ilişkisinin olmadığı veya insanların birbirlerine karşı taşıdığı yükümlülüklerin eşit derecede bağlayıcı olduğudur (Seliger, 1963: 342). Eşitlik fikri her bireyin kendi aklını kullanarak üstüne düşen ahlâki görevleri kavrayabileceğini, doğruyu yanlıştan ayırabileceğini kastetmektedir.

Ne var ki, Locke, ahlâki prensiplerin insanların kalplerinde ve zihinlerinde

5 Locke'un metinlerine gönderme yapılırken kolaylık sağlaması açısından kısaltmalar kullanılmıştır: *Second Treatise* (ST), *An Essay Concerning Human Understanding* (ECHU), *The Reasonableness of Christianity* (RC), *Essays on the Law of Nature* (ELN). İlk ve son eserleri (ST ve ELN), Locke'un çeşitli çalışmalarının toplandığı *Political Writings* (2003) adlı kitapta bulunabilir. Çeviriler ve çevirideki tüm hatalar bana aittir.

doğuştan yazılı olduğunu, eğitim ve deneyimle etkinleşene kadar pasif ve tanınmaz halde kaldığını düşünen bir içkinci (*dispositional innatist*) değildir (Casson, 2011: 141). Doğal hukukun temel önermelerinin akıl yoluyla keşfedilebileceğini savunur ama herkesten aynı başarıyı beklemez. Doğal hukukun gereklerini akıl yardımıyla keşfedemeyenlerin veya bunların doğruluğundan kesinkes emin olamayanların elindeki en iyi ikinci seçenek, doğadaki ahlâki düzenin tanrıdan geldiğine inanmaktır (ECHU: Bk. IV, Bölüm 18: §2). Aklın her şeyde kılavuzluk ve hakemlik yapması gerektiğini savunan Locke, bazıların bu beceriden yoksun olduğunu kabul eder ve onlara akıl yerine inancı ikame etmeleri gerektiğini öğütler (RC: §243).

Doğal hukuk felsefesinin taşıdığı sosyolojik ve siyasal anlamların analizine geçmeden, Locke'un şu temel önermesini biraz daha açalım: doğal durumdaki her birey rasyonel becerilerini aynı yetkinlikte kullanamayabilir ve böylelikle doğal hukukun dikte ettiği ahlâki hedefleri ("barış, iyi niyet, yardımlaşma ve korunma") yerine getiremeyebilir (ST: §19). Bu kategoriye soktuğu gruplar arasında "ahmaklar" ve "sahtekârlar" (ST: §46); diğer kişilerin mülklerine ve özgürlüklerine halel getirecek tasarımlara girişen ahlâksızlar (ST: §149); "deliler", "gerzekler", "çılgınlar", olgunluk yaşına ermemiş çocuklar (ST: §60); kaba ve vahşi insanlar (ST: §§63,172) bulunur.

Locke'un sosyolojisi doğal hayatın güçlüklerini sadece yukarıdaki grupların uygunsuz davranışlarına bağlamaz. Üretken olmayanlar (ST: §§34, 35, 36) ve kendi çıkarlarını gözeten egoistler (ELN: 178-179) doğal durumun ahenginin bozulmasında en az diğerleri kadar sorumludur. Aklın ve inancın gereğini yap(a)mayanlar doğal hukuku sürekli olarak ihlal edeceğinden, Locke'un nihai çözümü doğal durumun lağvedilmesi ve yerine sivil/siyasal toplumun kurulmasıdır.

Doğal hukukun ihlalini iki temel hak üzerinden resmedebiliriz. Birincisi, "öz savunma" ve "cezalandırma" haricinde şiddete başvurulmaz. İkincisi, herkesin "kendi hayatını koruma ve idame ettirme" hürriyeti vardır. Bu haklar birbirini bütünler. Buna göre, eğer birileri herkesin kullanımına açık bir parseli çitleyip sahiplendikten sonra araziyi akla uygun bir biçimde ekip biçemiyor veya mahsulü istifleyip çürütüyorsa, diğerlerinin bu araziye veya ürünlere el koyma hakkı doğar. Bu koşullarda gerçekleşen el koyma eylemi doğal hukuka aykırı değildir. Öte yandan, insanlara veya onların himayesindeki hayvanlara/mallara zarar verenler, başkalarının özgürlüklerini keyfî olarak kısıtlayanlar ve doğanın herkese sunduğu ortak zenginlikten paylarına düşeni çoğaltmak için doğal hukuku çiğneyenler sırf saldırdıkları kişilere karşı değil, doğal durumdaki her masum bireye karşı savaş açmış olurlar. *Doğal* durumdan *savaş* durumuna geçildiği andan itibaren, masumlar savunma amaçlı şiddet kullanabilirler. Buna rağmen, masumlar tarafından yakalanan saldırganlar serinkanlılıkla, mantık ve vicdan çerçevesinde yargılayıp cezalandırılmalıdır ve cezalar kişisel kayıpları kar-

şılamakla birlikte caydırıcı olmalıdır. Bu koşullar gerçekleşmeden savaş durumundan doğal duruma geri dönülemez.

Doğal durumdaki masum bireylerin devlet aygıtına ihtiyaç duymadan, kendi başlarına (doğal) ahlâki düzeni sağlayabileceği düşüncesi ilk bakışta liberter yorumlara veya felsefi anarşizme kapı aralıyor gibi gözükebilir. Ne ki, Locke'un sosyolojisi "negatif özgürlük" fikriyle –devletin müdahil olmadığı bir sosyallik tahayyüllüyle– kısmen çelişmektedir. Bunun sebebi, Locke, insanların doğuştan sahip oldukları hakları ve özgürlükleri kullanırken (cezalandırma dahil) hataya düşebileceğini kabul eder. Locke'a göre, insana içkin kusurlar bir yandan doğal durumdaki uygunsuzlukları oluştururken, diğer yandan sivil/siyasal topluma geçişin (teoride ve pratikte) zeminini hazırlar.

Bu açıklamalar ışığında esas meselemize gelirsek, Locke'un *İkinci İnceleme*'sini salt bir ahlâk felsefesi eseri olarak okumak büyük tablonun sadece bir kesitini görmek olur. Şimdi göstermeye çalışacağımız üzere, doğal hukuk kuramı her ne kadar siyasal otoritenin inşasındaki temel dayanaksa da, devlete karşı takınılan toplumsal tutumun tek başına belirleyicisi değildir. Bunu belki de en iyi şekilde örnekleyen, Locke'un direniş kuramıdır. Locke'un direniş kuramı doğal hukuk felsefesini siyasal felsefe ile harmanlamakla kalmaz, doğal hukukun sınırlarını bir ölçüde aşar.

Locke'un siyasal felsefesinin ve direniş fikrinin doğal hukuk kuramını aştığı noktalardan biri, sivil toplumun kuruluşunda ve dağılışında doğal hukukun şart koştuğu "bireysel rızayı" aramamasıdır. Doğal hak ve özgürlüklerin siyasal otoriteye devredilmesinde veya mevcut hükümeti devirmek niyetiyle direnişe geçilmesinde "çoğunluğun rızası" yeterlidir (ST: §§96, 98). Doğal durumun aksine, "sözlü" (*express*) veya "sözsüz" (*tacit*) rıza göstererek siyasal topluluğa dahil olmuş bireylerin şahsi yargıları artık ikinci plandadır. Doğal durumda insanlar kendi kendilerinin hakemiyken, sivil toplumda hakem (yönetici dahil herkese eşit mesafedeki kanunlarıyla) yerleşik toplumun kendisidir (ST: §87).

Peki, doğal durum ile siyasal durumu birbirinden ayıran Locke, tüm farklılıklarına rağmen neden iki durum arasında bir süreklilik ilişkisi kurar? Kabaca, Locke'un sivil/siyasal toplum öncesine doğal demesinde iki temel amaç olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, bu çalışmayı doğrudan ilgilendirmediği için uzun uzadıya açıklayıp eleştirmediğimiz (mülk edinme hakkını, para kullanımını, sermaye birikimini, emek-sermaye ilişkisini içeren) belli bir sosyallik halini *doğallaştırarak* siyasal çekişmelerden uzaklaştırmak veya tartışılır olmaktan çıkarmaktır. İkincisi, doğal sosyallik hali sivil toplumun nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili temel kriterleri ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle, toplumsal dönüşümün ilk ve en önemli halkası olarak takdim edilen "doğal durum" sürekli olarak şimdiyi düzenleyen bir ahlâki önermeler manzumesi sunar.

Önceden ifade ettiğimiz gibi, *İkinci İnceleme*'deki ahlâk felsefesi Locke'un savunduğu siyasal felsefeye hizmet eder ama onun önüne geçmez (Ashcraft, 1980;

Stevens, 1996; Casson, 2011). Bu önermeyi biraz geliştirelim. Locke'un siyasal felsefesi sivil toplum içinde büyük haksızlıklara maruz kalanların iki seçeneği olduğunu söyler. Ya bu deveyi güderler ya bu diyardan giderler. Deveyi gütmek isteyenlerin yine iki seçeneği vardır. Ya adaletsizlikler karşısında susup iktidara boyun eğerler ya da diğerleriyle birlikte isyan ederler. *İkinci İnceleme*'de gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: İçinde bulundukları siyasi coğrafyayı terk etmeyenlerin itaat ile itaatsizlik arasındaki seçimleri iki etmene, *çoğunluğun eğilimine* ve *siyasal pragmatizme*, bağlanmıştır. Basitçe, siyasal direnişin gerekçelendirilmesinde ve uygulanmasında bireylerin teker teker fikri veya rızası alınmaz. Halkın çoğunluğunun rıza göstermesi yeterlidir.

Doğal durumdan sivil hayata geçmek için öne sürülen sebepler (bireysel aklın yanılabilirliği, kişisel vicdanın kimi zaman "fazla radikal veya teslimiyetçi" olması vs.) aslında çoğunluk prensibiyle bir uyum içindedir (Tully, 1993: 181). Siyasal toplumdaki çoğunluk ortak aklı ve vicdanı temsil etmeye başlar. Çoğunluk, bireyin sahip olabileceği vehimler, taşkınlıklar ve korkular karşısında âdeta bir can simidi görevi üstlenir. Ancak bu çoğunluğun bireye verilmeyen bir imtiyazı yaşayabileceği –keyfî davranıp doğal durumdan sivil topluma taşınan hak ve özgürlüklere sırt çevirebileceği– anlamına gelmez. Doğal hukuk kuramı, ulusal ve uluslararası siyasete yol gösteren bir pusula görevi görmeye devam eder (ST: §146). Yasa yapanlar mülkiyeti korumakla (ST: §124), ihtilafları müesses düzenin kanunlarına göre çözmekle (ST: §125), kanunları hayata geçirmek ve cezaları infaz etmekle (ST: §126) ve tüm bunları yasalar içinde kalarak halletmekle yükümlüdür (ST: §141). Doğal durumdan sivil topluma aktarılan hedefler çoğunluk tarafından keyfî olarak değiştirilemez. Bu yüzden, çoğunluğun tiranlığına (en azından teoride) geçit yoktur. Çoğunluğun yegâne ayrıcalığı, sorumluluklarını yerine getirmeyen hükümeti "yerinden etme veya değiştirme" hakkıdır (ST: §149).

Locke'a göre, her kim toplumsal sözleşmenin şartlarını yerine getirmiyorsa, ortaya çıkan düzensizliğin ve karmaşanın sorumlusu odur (ST: §§155, 172, 226, 228). Haliyle, toplumsal sözleşmeyi defalarca çiğneyen bir yöneticiyi kitlesel ayaklanma yoluyla iktidardan indirip yerine başkasını koymak meşru müdafaa olarak tarif edilir. Aynı şekilde, ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilmemiş bir direnişin katılımcıları, hele ki rayında giden bir düzeni bozuyorlarsa, muhakkak cezalandırılmalıdır. O halde, meşru ve gayrimeşru direnişi birbirinden ayıran direnme hakkı nasıl ve ne zaman ortaya çıkmaktadır?

Doğal durumdaki insanlar direnme hakkından (bireysel direnişten) dolaysız faydalanırken, sivil/siyasal topluma geçildikten sonra bu hakkın içeriğinde ve kullanımında farklılaşmalar meydana gelir. Locke, her yaşanılan toplumsal adaletsizliğin doğrudan doğruya kitlesel bir ayaklanmaya (siyasal direnişe) yol açmasını arzu etmez. Toplumsal sözleşmeyi ihlal eden ve siyasal gücü gasp eden iktidara karşı direnişin ortaya çıkabilmesi için birtakım koşulların olgunlaşmış

olması gerekmektedir. Locke'un siyasal direniş teorisini çerçeveleyen dört temel koşuldan bahsedebiliriz.

Birincisi, yönetme yetkisi verilmeyen kişiler yasa yapmaya başladığında mevcut hükümetin *içeriden* çözüldüğü kabul edilir (ST: §212). İkincisi, hükümet *dışarıdan* gelen (yabancı) bir güç tarafından zapt edildiğinde feshedilmiş olur (ST: §197). Üçüncüsü, ne zaman ki yasama organı halkın güvenine ihanet eder, ona emanet edilen siyasal erki kötüye kullanır, herhangi birinin ya da herhangi bir kesimin mülküne (beden bütünlüğüne, mallarına, himayesindeki canlılara) el koyarak zarar verir ve böylece kamunun ortak çıkarlarını zedeler; o vakit hükmetme yetkisi düşer. Son olarak, kişisel istenci ve iştahı doğrultusunda hareket eden, kendini kanun üstünde gören veya tiranlaşan her yönetici ya da hükümet gayrimeşru ilan edilir ve artık kimsenin ona itaat borcu yoktur (ST: §§151, 199, 200). Locke, üçüncü ve dördüncü koşulların genellikle yöneticilere bahşedilen imtiyazların istismarından doğduğunu tespit eder etmesine ama bu imtiyazların iptal edilmesi gerektiğini düşünmez. Nihayetinde, siyasal iklimde cereyan eden ve öngörülemeyen birçok gelişme, kesin ve sabit kanunlarla yönetilemediği için bu imtiyazlara ihtiyaç duyulmuştur (ST: §§157, 158). Yine de imtiyazlar koşulludur. Yöneticiye tanınan bu serbest hareket alanı sadece ve sadece kamu faydası gözetildiği sürece meşruiyetini korur (ST: §§159, 160, 166). Eğer yukarıdaki koşullardan biri veya birkaçı gerçekleşmişse, yöneticinin toplumsal sözleşmeyi çiğnediği ve yönetilenlere karşı savaş açtığı kabul edilir. Kötü yöneticiye karşı direnen halk "asi" olarak nitelendirilmez çünkü ilk oyunbozan ve isyankâr yöneticinin kendisidir.

Direnişin ahlâken gerekçelendirmesini doğal hukuk kuramından türetilen bu dört koşul sağlarken, siyaseten gerekçelendirmesini halkın çoğunluğu sağlar. O yüzdendir ki, kamu vicdanını yaralayan her adaletsizlik ayaklanmak için bir bahane oluşturmaz. Eğer bir kimse yargıya başvurarak zararını karşılayabiliyor veya belli bir haksızlığı düzeltebiliyorsa, zor kullanmaya gerek yoktur. Hükümete karşı girişilecek bir isyanda, halk öncelikle tehdidin yakınlığını ve büyüklüğünü hesaplamalıdır. Eğer hükümetin toplumsal sözleşmenin gereklerini yerine getirmediği "açıkça" gözlemleniyorsa (ST: §149), yöneticiye emanet edilen siyasal güç halkın eline geri geçer ve halk bu gücü istediğine devretmekte serbesttir (ST: §141).

Çoğunluğun direnme hakkını kullanarak hükümeti alaşağı etmesi ve yerine başkasını koyması için koşulların olgunlaşması gerekir ama bu durum Locke'un doğal hukuk felsefesiyle (bireysel direniş savunusuyla) çelişmez. Yöneticinin zalimce politikalarından etkilenen bireylerin direnme hakkı saklıdır. Yalnız, direnme hakkından faydalanmak başlı başına bireysel bir ahlâki duruş meselesi değildir. Locke, insanların kendilerini kesinlikle yok olacaklarını bildikleri ve kamunun asla alakadar olmayacağı bir savaşın içine sokmalarını istemez (ST: §208). Aksine, pragmatik davranmalarını bekler.

Locke'un çoğunluğun pratik yargısına duyduğu güvenin kaynağında, çoğunluğun iyi gerekçelendirilmemiş sebeplerle veya deli saçması bahanelerle istikrarlı bir hükûmete karşı gelme eğiliminin bireye kıyasla çok daha düşük olduğu düşüncesi yatar. Kamunun tavrını net olarak değiştirmesi ve o riskli eşiğin aşılarak eyleme (aktif veya şiddet içeren direnişe) geçilmesi için gereken şey, ilk başlarda birkaç kişiyi etkileyen baskı ve zulmün yayılarak halkın çoğunluğuna nüfuz etmesi, çoğunluğun varlığını ve özgürlüğünü tehlikeye sokmasıdır (ST: §209).

Ezcümle, Locke'un siyasal felsefesinin kurucu unsurlarından biri çoğunluk prensibidir ve iki temel önerme içerir. Birincisi, hükümet menşeili herhangi bir siyasal gelişme kötücül sonuçlara gebeyse ve bu durum karşısında kanunlar şüphedeyse veya sessiz kalıyorsa, başvurulacak en doğru makam halkın kendisidir (ST: §240). Hakem görevini üstlenen halk, hükümetin politikalarını izler ve açık bir tiranlaşma eğilimi gördüğünde direnme hakkını kullanır. İkincisi, direnme kararı bireyin ahlâki yargısına değil, toplumun pratik yargısına yaslanır. Tabiatıyla, Edmund Burke'ün (1993) aksine, Locke, halkı çok-başlı bir çapulcular sürüsü olarak tasvir etmez. Halkın çoğunluğu meşru yönetimle gayrimeşru yönetimi birbirinden ayırabilecek, mahkemeye gideceği veya direneceği zamanı bilecek kapasitededir. Çoğunluk her direniş çağrısına cevaz vermediği gibi kamuyu ilgilendiren her yanlış ve kötü idarede devrim yapmaya kalkışmaz. Fakat halkın sağduyusu, yöneticinin giderek keyfileştiği ve despotlaştığı dönemlerde ağırdan almayı, iş işten geçene kadar siyasal otoriteye itaat etmeyi de gerektirmez. Locke'un siyasal felsefesinde "olması gereken", çoğunluğun pratik yargısına güvenerek direnişin zamanlamasını (ayaklanmanın ne zaman başarıya ulaşacağını veya ne zaman kendi kendini baltalayacağını) hesaplamasıdır.

Dolayısıyla, Locke'un çoğunluk prensibinin iki temel argümandan destek aldığını söyleyebiliriz. Birincisi, gayrimeşru hükümete karşı girişilen siyasal kavgada kazanma şansının "sayısal üstünlüğe" bağlı olduğunu vurgulayan pragmatik argümandır (Kendall, 1959: 118). İkincisiyse, çoğunluğun pratik yargısını kişisel aklın ve vicdanın doğrularına yeğ tutan ihtiyati argümandır.

Bu bölümde göstermeye çalıştığımız gibi, Locke'un günümüz için taşıdığı önem bireyin temel hak ve özgürlüklerini tartıştığı ahlâk felsefesiyle (doğal hukuk kuramıyla) sınırlı tutulamaz. Locke'un direniş siyaseti için önerdikleri (pragmatik ve ihtiyati argümanlardan beslenen çoğunluk prensibi) güncelliğini korumaktadır. Ayrıca, direnme hakkı doğuştan gelen bir hak olduğu için yönetim şekliyle doğrudan bağlantılı değildir. Rejimin mutlak monarşi, anayasal monarşi veya demokrasi olması direnme hakkının fonksiyonunu değiştirmez. Bunun ötesinde, Locke'un direniş teorisi sadece baştaki kötü yöneticiyi hedef almaz. Örneğin, Locke, kralın veya prensin sorgulamalardan muaf tutulduğu veya kınama almadığı monarşilerde, onun tarafından görevlendirilmiş düşük rütbeli görevlilerin yasal olmayan eylemlerine karşı konulabileceğini söyler (ST: §225).

Diğer bir deyişle, direnişin hedefinde belli bir yönetim sistemi veya tek başına despot yoktur. Doğal hukukun tanımladığı temel hak ve özgürlüklerin yaygın ve görülür biçimde ihlal ediliyor olması, adaletsizliğin açık emarelerinin bulunması, halkın direnme hakkına başvurması için kâfidir (ST: §220). Bu sebepten, Lockeçu direniş teorisi sadece restore edici değil, aynı zamanda önleyicidir.

Son olarak, direnme hakkının miadını doldurmuş olması için modern demokrasilerin Locke'un tasvir ettiği olumsuzluklardan –kötü yönetim, adaletsizlik, azınlığın ya da çoğunluğun tiranlığı vs.– arınmış olması gerekir. Halbuki, bunlar birer tehdit olarak varlığını korumaktadır. Bizce, Locke'un eksikliğini direnme hakkının içeriği veya savunusu yerine, siyasal direnişi direnme hakkıyla sınırlandırmış olmasında aramak daha doğru olur. Eğer Lockeçu direnişin sunduğu dar kavramsal çerçeveden çıkabilirsek, direnme hakkını kendi başına değil, siyasal direnişin bir alt türü olarak ve diğer alt türlerle ilişkilendirerek ele alabiliriz.

Siyasal direniş

Siyasal direniş gibi daha geniş bir kavramsal kategoriye ihtiyaç duyuyor oluşumuzun başlıca sebebi, Locke sonrası direnişin kavramsal olarak dönüşürken fiziksel olarak da çeşitlenmesidir. Bu değişimi ve serpilmeyi birkaç soru yardımıyla göstermeye çalışalım. Öncelikle, direniş nedir? Direnişin *siyasal* olması ne demektir? Siyasal direniş *gündelik* direnişten nasıl ayrılır? Siyasal direnişin eylem repertuarında neler bulunur? Bunlarla birlikte, bir direnişin ahlâken ve siyaseten kabul edilebilir olmasını ne mümkün kılar? Direniş her daim yasal ve barışçıl mı olmalıdır? Şiddet içeren hareketler ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilebilir mi?

Direniş literatürünü tarayan Hollander ve Einwohner (2004), direniş kavramını tasvir edenlerin sıklıkla iki ölçütü temel aldığını tespit eder. Buna göre, bir eylemin direniş olması için hem görünür olması hem de eylemcinin kendi eyleminin bilincinde olması gerekmektedir. Her ne kadar siyasal direnişi açıklarken "görünürlük" ve "niyetlilik" kıstaslarına atıfta bulunmaya devam edeceksek de, üç sebepten dolayı bu ikisinin yetersiz kalabileceğini belirtelim. İlk olarak, Nazi işgaline karşı topraklarını savunan Fransız direnişçilerinin yaptığı gibi, direniş hareketleri –zorunluluktan veya taktiksel nedenlerle– bazen görünür olmamayı tercih edebilir. İkincisi, Fransız Devrimi'nin ekmek isyanlarıyla veya Amerikan Devrimi'nin Boston Çay Partisi protestosuyla başlaması gibi (Rudé, 1964, 1988; Doctor, 1993), baştaki niyetle eylemin doğurduğu sonuçlar arasında doğrusal bir ilişki bulunmayabilir. Üçüncüsü, birçok çalışmada kullanılan bu iki kriter ele alınan vakalardaki farklılık derecelerini göstermekte nispeten başarılıyken, "siyasal olan/olmayan" ayrımını yapmakta aynı başarıyı sergileyemez.

Bizce, siyasal olan ve olmayan direnişler arasındaki fark bir derece meselesi değil, bir tür meselesidir. Başka bir ifadeyle, "siyasal olan" ile "sosyal olan" arasındaki hudutların izah edilmesi ve bu yapılırken *siyasal direnişin* sosyal alana gömülü kalan *gündelik direnişten* kavramsal veya kategorik olarak ayrıştırılması gerekir. Şüphesiz, "siyasal direniş" ile "gündelik direniş" birbirlerini dışlamadan bir arada var olabilir. O yüzden, esas sorulması gereken, ikisi arasında herhangi bir ilişki olup olmadığından ziyade aralarında var olan ilişkinin siyasal açıdan kayda değer olup olmadığıdır. Burada işaret edilen nokta, gündelik direnişin bir siyasallaşma potansiyelinin olduğudur. Siyasal direnişe dönüşmesi ise kritik bir eşiği aşmasıyla mümkündür. Aksi halde, gündelik direniş pratiklerini (başına buyruk davranış, reddetme, sorgulama, ayak sürme, örtbas etme, yalandan rıza gösterme, bilmezlikten gelme, iftira, mizah, küçük hırsızlık, sabotaj vs.) istediği kadar anlamlı ve çarpıcı olsun, sosyal alanın bir parçası olmaktan kurtulamaz veya siyasal potansiyelini ortaya çıkaramaz.

Buradaki düşünceleri somutlaştırmak adına çalışma ve çatışma alanı olan ofise ve ofis içi ilişkilere bakabiliriz. Herhangi bir ofiste veya çalışma ortamında rahatsız edici veya aşağılayıcı muameleye maruz kalan, iş arkadaşlarıyla arasındaki eşitsizliklerin giderek açıldığını fark eden veya emeğinin karşılığını alamadığından yakınan çalışanlar ilk olarak gündelik direniş repertuvarına başvurabilirler. İşi yavaşlatabilir, ofis arkadaşlarının veya patronun işlerini gizlice sabote edebilir, ofis ekipmanını şahsi işleri için kullanabilir, ofisten malzeme çalabilir veya işverenleri hakkında çirkin dedikodular ve/veya kötü şakalar yapabilirler. Ne var ki, ofisteki ilişkileri ve çalışma koşullarını eskiden olduğu gibi bırakan gündelik direnişin ofis hayatında anlamlı bir değişiklik yaratma şansı neredeyse yoktur.

Gündelik direnişin güçlü ve etkili olabilmesi kendisinde aslen bulunmayan bir siyasal bileşeni bünyesine katmasına, bir nevi kabuk değiştirmesine bağlıdır. Ofis içinde hayat bulan birbirinden kopuk gündelik direniş pratiklerinin siyasallaşması için çalışma koşullarından hoşnut olmayanların kendileri gibi hisseden meslektaşlarını bulmaya çabalaması; onlarla birlikte örgütlenip işyerindeki bezdirmelere ve adaletsizliklere itiraz, protesto, grev gibi yollarla açıkça karşı gelmesi; maddi ve manevi zararlarının tazminini talep etmesi ya da yeni bir iş örgütlenmesini hayal edip dayatması gerekir.

Bu yarı-kurgusal örnekte görüldüğü gibi, benzer duygulardan beslenen gündelik direnişle siyasal direniş arasında bir devamlılık mevcuttur. Siyasal direnişin farkı, birikmiş olan öfkenin yöneldiği açık bir hedefin ve karşılanması beklenen birtakım taleplerin olmasıdır. Gündelik direnişe aleniyet ve netlik kazandıran tam da bu siyasal başkalaşımdır. Kavramsal netlik açısından gerekli bu ön-ayrımın peşi sıra, siyasallaşan direnişin ahlâki boyutunu, şiddetle girdiği ilişkiyi ve kapsadığı eylemleri sırasıyla ele alıp konuya derinlik katmaya, alt türlerini ortaya çıkarmaya çalışalım.

Öncelikle, siyasal direnişin ahlâki gerekçeleri genel olarak ya vicdani yargılara ya da ideolojik yönelimlere dayanır. Kişisel vicdan ile siyasal ideoloji birbirinden ne derece ayrılır, tartışmalıdır ama siyasal direnişin özünde ideolojik bir karaktere sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. İdeolojik derken kastımız basitçe, direnişin olabildiğince açık bir hedef ve karşılanabilir talepler içermesidir. Muhakkak ki bu, oldukça karmaşık düşünce örüntülerine sahip ideolojilerin tek ve en önemli fonksiyonu değildir. Siyasal ideolojiler bizim burada bahsettiğimizden çok daha karmaşık yapılardır. Her ideoloji "olanı" ve "olması gerekeni" büyük bir gayretle resmederken, ilkinden ikincisine giden bir yol haritası veya "eylem planı" da önerir. Öyle ki, siyasetin çatışma ve uzlaşmadan mürekkep olması siyasal ideolojilerin bu üç katıyla –ya da her ideolojinin bu üç noktada diğerlerinden farklı şekilde katlanmasıyla– açıklanabilir.

Kendisini dizginleyemeyen kızgın bir işçi grubunun fabrikadaki makineleri yakıp yıkması, muhafazakâr mahallelinin sanat galerilerini basması, vandalların özel mülke veya kamu mallarına sebepsiz yere zarar vermesi gibi öfke, nefret veya zora dayanan eylemler bulundukları zaman ve mekân içinde farklı sosyolojik anlamlar taşıyabilirler. Ancak bu tarzdaki eylemler sadece şiddet içermelerinden dolayı değil, bir nevi ideolojik kristalleşmeden mahrum olmalarından dolayı da "siyasal direniş" olarak sınıflandırılmamalıdır. Diğer taraftan, hedefi ve talebi olan her (ideolojik) direnişin ahlâken savunulabileceği fikrine kapılmamak, direniş meselesini çalışırken rölativist pozisyona savrulmamak gerekir. Yoksa, belli amaçlara ulaşmak için zor uygulayan radikal örgütler, şiddete başvurmayan anti-demokratik hareketler ve daha fazla demokrasi talep eden barışçıl gruplar arasındaki niteliksel farklar ortadan kalkabilir. Kısaca, *hakiki* siyasal direnişten bahsedebilmemiz için direniş sözcüğüyle ilintili her şeyi suç olarak kabul etmeyen ve mevcut direnişleri savunulabilir/savunulamaz olarak tashih edebilen demokratik bir kıstasa ihtiyacımız vardır.

İnanıyoruz ki, Hannah Arendt böyle bir ölçütü bizlere vermektedir. Arendt'in ima ettiği üzere, hakiki veya ahlâken gerekçelendirilebilir direniş hem siyasal özgürlüğün inşasında önkoşul olan baskı ve zulümden kurtulmayı amaçlar, hem de siyasal özgürlüklerin tanındığı ve fakat eksik kaldığı yerlerde, siyasal eşitliği sağlamaya gayret eder (2006a: 19-20; 2006b: 145). Bu iki ayaklı kıstasa göre, dahil olduğu grup veya sınıf dışında eşitlik ve özgürlük arayışına sahip olmayan direniş hareketleri anti-demokratik olarak nitelendirilebilir. Bu tip hareketler ırkçı, ayrımcı, sağcı, solcu, etnik veya dinî temelli olabilirler. Demokratik ilkelerin merceğinden bakıldığında, şiddete hiç bulaşmamış olsalar dahi ahlâken savunulamazlar.

Yalnız tam bu noktada karşımıza ampirik bir sorun çıkar. Ahlâki direnişi gayri ahlâki direnişten ayırmak için gereken bilgiler, mevcut aktörler tarafından her zaman altın tepside sunulmaz. Üstüne üstlük, taban tabana zıt hareketlerin çoğunlukla "özgürlük" talebi üzerine kurulu birbirine çok benzeyen bir siyasal dil

kullanması, araştırmacıların işini iyice zorlaştırır. Bu durumun yaratacağı kafa karışıklığından kurtulmak için iki yol izlenebilir. Birincisi ve en aşikâr olanı, siyasal direnişlerin ahlâki pozisyonunu incelerken demokrasi, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi sürgit tartışılan kavramların birbirleriyle kurdukları ideolojik konstelasyona (yukarıdaki demokratik kriterin ışığında) bakılmasıdır. İkinci olarak, eğer ki direnişin niyeti veya yönelimi protestocuların beyanlarından ya da manifestolarından anlaşılmıyorsa, Clifford Geertz'in "kalın tasvir" metoduyla ilk bakışta görülmeyen anlam dünyasına ulaşmak mümkün olabilir.

Ahlâken gerekçelendirilebilir direnişin belki de en büyük imtihanı şiddetledir. Teoride ve pratikte, siyasal direniş şiddeti ne tamamıyla gündeminden çıkarabilir ne de bütünüyle kucaklayabilir. Siyasal direniş ile şiddet arasındaki gerilimli ilişkiyi göstermek için katı bir şiddet karşıtı olan Arendt'in yazılarına bakmak kâfi olacaktır. *On Violence* (*Şiddet Üzerine*) adlı kitabında, Arendt (1970) iktidar ile şiddetin birbirini dışlayan iki farklı kategori olduğunu, şiddetin siyasal itaatkârlığı dayatmak için bir araç olarak kullanılageldiğini ama kolektif ve kamusal eylemlerde saklı olan iktidar potansiyeline asla sahip olamayacağını söyler. Yani, zor yoluyla toplumsal ilişkileri dönüştürmeye çalışan radikal gruplar siyaseten iktidarsızdır. Buna rağmen, Arendt, şiddetin ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilebildiği iki istisnai durumdan bahsetmektedir: katlanılamaz hale gelen büyük adaletsizliklere tepki olarak ve halihazırda mevcut olmayan siyasal alanı açmak maksadıyla zor kullanılabilir (Frazer ve Hutchings, 2008).

Arendt'in *On Revolution* (*Devrim Üzerine*) isimli çalışması, siyasal direnişte şiddet kullanımının *araçsal* ve *durumsal* olduğu tezini pekiştirir. Şiddetin kendi içinde hiçbir amacı olamaz. Amerikan ve Fransız devrimlerinin öncülük ettiği modern devrimlerin bize gösterdiği gibi, zor olsa olsa zulümden ve baskıdan kurtulmanın veya siyasal özgürlüğün yerleşmesini sağlamanın bir aracı olabilir (Arendt, 2006a: 25). Birazdan sivil itaatsizlik üzerine konuşurken şiddet meselesine geri döneceğiz. Şimdilik, Locke ve Arendt'in ayak izlerini takip edip direniş siyasetinde zor kullanmanın sadece ahlâki değil, pragmatik bir mesele olduğunu ve sonuçlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Son olarak, direnişin çeşitliliğine veya alt türlerine bir göz atalım. Siyasal direnişleri kabaca "yasal ve yasal olmayan" olarak ikiye ayırabileceğimiz gibi, yasal olmayan direnişleri de "şiddet içeren ve içermeyen" olarak sınıflandırabiliriz. Dolayısıyla, direnişin siyasal olması için yasal olması gerekmez. Yasal olmayan direniş ise şiddet içermeyebilir. Başka bir deyişle, içinden çıktığı toplumsal koşullar tarafından şekillenen siyasal direniş, toplantı ve yürüyüş hakkından daha kapsamlı, esnek ve geçişken bir eylemliliği ifade ettiğinden her zaman yasal veya barışçıl kalmayabilir. Öte yandan, siyasal direnişin çeşitliliğini (eylem yelpazesindeki her bir dilimi) hukuki bir çerçeveye oturtmak modern demokrasiler açısından zorunluluktur.

En başta söylenmesi gereken, siyasetçileri ve yöneticileri eleştirmek, hükümetin politikaları üzerinde etkide bulunmaya çalışmak, demokratik talepleri dile getirmek ve yaymak için dernek kurmak, örgütlenmek, toplanmak ve gösteri yapmak demokrasinin olmazsa olmazları arasındadır. Bu sebepten, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin içtihatları ve anayasamız (20 Temmuz 2016 günü ilan edilen OHAL ile askıya alınsa da) ifade özgürlüğünü, dernek kurma, toplanma ve gösteri yapma hakkını güvence altına almıştır. Gösterilerde kullanılan ifadeler veya dile getirilen talepler yöneticileri veya siyasetçileri ne kadar rahatsız ederse etsin bu haklardan vazgeçilmez. Devlet, demokrasinin kurucu değerlerine saldırmayan, şiddet içermeyen veya şiddete çağrı yapmayan barışçıl gösterileri ve katılımcıları korumakla, siyasal haklarından faydalanabilmeleri için gerekli koşulları sağlamakla yükümlüdür.

Örneğin, AİHS tarafından tanımlanan toplanma ve gösteri yapma hakkı kapsamına kamusal alanda hareketsiz durarak veya otururak eylem yapma, grev yapma, yol kesme ve hatta bir yerin işgali dahildir; bir gösterinin ve basın açıklamasının yasal olmaması veya izinsiz olması onun barışçıl olmadığı anlamına gelmez ve AİHS'in ifade özgürlüğü, dernek kurma ve toplanma özgürlüğü ile ilgili maddeleriyle çelişmez; ayrıca, bu hak belli bir dereceye kadar abartma, rahatsız edici ifadeler kullanma, tahrik etme fiillerini de içermektedir (Kılınç, 2014). Kılınç'ın ifade ettiği gibi, bu tip gösteriler karşısında devletin yükümlülüğü demokratik hakların kullanımını kolaylaştırmakken; polisinki kaba dayaktan, orantısız güç kullanımından, insanın hayatını ve sağlığını tehlikeye sokacak şekilde gaz bombası ve biber gazı kullanımından kaçınmaktır. Özetle, AİHS maddeleri sadece ifade, toplanma ve gösteri özgürlüğünü değil, eylemcinin yaşam hakkını da korumayı hedefler.

Maalesef demokrasilerde olması gereken ile olan arasında kusursuz bir uyum bulunmaz. Türkiye'nin yakın geçmişinden (OHAL dışında) bir örnek verirsek, Kasım 2014'te sunulan *polis vazife ve salahiyet kanunu ile bazı kanun ve kanun hükmünde kararnamelerde değişiklik yapılmasına dair kanun tasarısının* önerdiği ve hayata geçirdiği değişikliklerin temel insan hakları, Anayasa ve AİHS'e aykırı düştüğüne dair tartışmalar herhalde hafızalardaki tazeliğini koruyordur. Polise keyfî arama ve alıkoyma yetkisinin verilmesi,[6] avukatsız ifadenin yolunun açılması, polisin evde ifade alması, göstericiye karşı kimyasal madde kullanımına getirilen yasal dayanak, polisin silah kullanma yetkisinin genişletilmesi, gözaltı sürelerinin uzatılması, polis istihbarat birimlerine verilen dinleme yetkisi, bilye ve sapana ateşli silah muamelesi yapılması, gazdan korunmak için yüzünü kapatmaya getirilen ağır ceza, vali ve kaymakamların adli kolluk amiri sıfatı ka-

6 Bu yazı tamamlandıktan kısa bir süre sonra, Anayasa Mahkemesi, CHP'nin başvurusu üzerine polisin yargı kararı olmaksızın üst ve ev arama yetkisini oybirliğiyle iptal etti (*Diken*, 12 Ağustos 2017). İç Güvenlik Paketi'nin diğer maddelerine ise dokunulmadı.

zanması gibi değişiklikler demokrasinin niteliği ve geleceği ile ilgili ciddi kuşkular uyandırmaktadır (Aydın, 2015).

Aydın'ın bir saptamasıyla noktalarsak, geçmişindeki şiddet ve taciz iddiaları düşünüldüğünde, polisin yetki alanının genişletilmesinin hak ihlallerini artıracağını ve bu durumdan özellikle iktidara muhalif göstericilerin, kadınların, cinsel yönelimi ve cinsiyet kimliği farklı olan bireylerin etkileneceğini[7] tahmin etmek zor değildir. Bunun karşısında teraziyi dengeleyen tarihsel-demokratik bir eğilimin olduğunu hatırlamak bazılarının yüreğine biraz olsun su serpebilir. Dışlama, tecrit, baskı, sivil ve siyasal hakların ihlali gibi kronik haksızlıkların giderek yaygınlaştığı ya da ekonomik adalet ve siyasal eşitlik beklentilerinin hiç olmadığı kadar tırmandığı dönemlerde demokratik mücadeleler ivme kazanırlar (Tilly, 2007; Tilly ve Wood, 2013). Yasa eliyle ve polis baskısıyla demokratik taleplerin önüne geçilemeyeceğini, bilakis tetikleneceğini anlatan bu temayül, Tocqueville'in ([1856] 2008) *The Ancien Régime and the Revolution* (*Eski Rejim ve Devrim*) adlı kitabındaki "demokratikleşmenin, yavaş da olsa, aralıksız devam edeceği" tezini bir anlamda onaylamış olur.

Daha önce de birkaç kez belirttiğimiz gibi, modern demokrasilerin alan açtığı yasal ve barışçıl gösteriler siyasal direnişin sadece bir türüdür. Diğer bir deyişle, demokratik hareketlerin profesyonel siyasetin kontrolünde veya yasaların onlara çizdiği uygun patikada ilerleme zorunluluğu yoktur. Mevcut demokrasinin kabına sığmayan hakiki direnişler –yasal olmasa da ahlâken gerekçelendirilebilenler– demokratikleşme sürecine pekâlâ olumlu bir katkı sağlayabilir. Elden giden bir demokrasiyi kurtarmak için son çare olarak kullanılan direnme hakkına kıyasla daha sık başvurulan ve üstüne üstlük şiddet içermeyen sivil itaatsizlik, hem direnme hakkına bir alternatif olarak hem de siyasal direnişin çeşitliliğini ve geçişkenliğini göstermek adına iyi bir örnektir.

Sivil itaatsizlik

Sivil itaatsizlik veya pasif direniş, gösteri, toplantı, yürüyüş ve grev gibi yasal protestoları ya da karnaval, sokak tiyatrosu ve mizah gibi yaratıcı eylemleri bünyesinde barındırsa da, hepsinden ekstra-legal karakteri dolayısıyla ayrılır (Cohen, 1971: 41; Lovell, 2009: 2; Philp, 2007: 185). Sivil itaatsizlik fiilinin oluşması için belli bir yasanın bilerek ve isteyerek çiğnenmesi gerekir. Bu yüzden, futbol maçı sonrası stadyumdan çıkan kalabalık bir taraftar grubunun kırmızı ışıkta geçerken trafik akışını engellemesi bir sivil itaatsizlik eylemi değildir. Şu da var ki, yasayı bilerek ve isteyerek çiğneyen her eylem pasif direniş olarak addedilmez. Banka soygunu, sabotaj ve suikast gibi yasal olmayan eylemler hem şiddet içerdiği hem de gizlice ve kişisel fayda uğruna yapıldığı gerekçesiyle bu kategoriye sokulmazlar. Yani, pasif direnişçiler şiddete başvurmadan işledikle-

7 Bkz. *Kaos GL*, 4 Nisan 2015; *Radikal*, 12 Temmuz 2015.

ri suçu genellikle açıkta ve kamusal fayda uğruna yaparlar. Genel bir tanım yapmak gerekirse, sivil itaatsizlik, hükümet ya da bir şirket tarafından uygulanan veya uygulanacak olan bir politikaya itiraz etmek amacıyla (bir veya daha çok) yasanın kasten ve uluorta ama zora başvurmadan çiğnenmesidir (Cohen, 1971; Arendt, 1972; Rawls, 1971; Power, 1972; Bedau, 1961).

Pasif direniş kendi içinde farklılıklar gösterir. Bu çalışmanın içeriğinden dolayı özellikle ikisi üzerinde durmak istiyorum. Bunlardan ilki, pasif direnişin ahlâki ve siyasal olarak ayrılmasıdır. Cohen'in (1971) yaptığı bu ayrıma göre, Vietnam Savaşı başladıktan sonra ordunun askerlik çağrısına kulak tıkayan Amerikalı gençlerin (vicdani retçilerin, pasifistlerin vb.) orduya katılmayı reddetmesi *ahlâki pasif direniştir*. Benzer ya da farklı şahısların Vietnam Savaşı'nı kınamak için bir araya gelerek askerlik kartlarını (*draft cards*) sokak ortasında yakması ise *siyasal pasif direniş* olur. Ahlâki pasif direniş ekseriyetle bireysel ve yalıtılmışken, siyasal pasif direniş bireysel ya da kolektif olabilir (Cohen, 1971: 58-59). İkisinin farkını belirleyen esas unsur eylemin bireyselliğinden ziyade kamusallığıdır. Başka bir ifadeyle, siyasal pasif direnişin ayırt edici özelliği kamusal alanda icra ediliyor oluşudur. Buna göre, Thoreau'nun evinde sessiz sedasız oturup yıllarca seçim vergisini ödememesi ahlâki pasif direnişken, Rosa Parks'ın Montgomery otobüsünde ayrımcı bir kurala karşı gelip yerini beyaz bir yolcuya vermeyi reddetmesi siyasal pasif direniştir.

Buna paralel başka bir farklılığı sivil itaatsizliğin motivasyonlarında görebiliriz. Kimileri kişisel vicdanlarının doğrularına yaslanarak, kimileriyse siyasal sosyalizasyon sürecinde edindikleri veya geliştirdikleri kanılara binaen pasif direnişe geçer. Bunlardan hangisinin siyasal olduğu ise tartışma konusudur. Örneğin Hannah Arendt'e göre, kişisel vicdanın dikte ettiği doğrulardan herhangi bir kamusallık iddiası çıkmaz çünkü kişisel vicdan, eğer ortada bir yanlış varsa, yanlışın yapıldığı dünyayla veya bu yanlışın ilerde doğuracağı toplumsal sorunlarla ilgilenmez (Arendt, 1972: 60). Kişisel vicdan öncelikle kendine dönüktür ve ortak akla müracaat etme ihtiyacı hissetmez. Vicdan temelli önermelerin *subjektif*, eylemlerin ise *negatif* olduğunu iddia eden Arendt, kişisel vicdanın siyasallaşamayacağına hükmeder.

Bu çalışmaya göre, ne ahlâki ve siyasal pasif direniş arasına kalın bir çizgi çekmeye ne de siyasallaşma çıtasını Arendt kadar yukarı koymaya gerek vardır. Bunun için iki sebep öne sürebiliriz. Birincisi, savaş karşıtı broşürler dağıtarak Nazi rejimine direnen ve genç yaşta (abisiyle birlikte) giyotinle idam edilen Sophie Scholl örneğinde olduğu gibi, kişisel vicdanın dikte ettiği (subjektif) doğrular pekâlâ kamuyu ilgilendiren hakikat iddialarına dönüşebilir. İkincisiyse, Rosa Parks'ın isyanında karşılaştığımız üzere, *neyin yapılmaması gerektiğini* fısıldayan kişisel vicdan, ilk bakışta negatifmiş gibi görünse dahi aslında pozitif bir eylem üretme kapasitesine sahiptir ve dahası kolektif siyasal eylemlere vesile olabilir.

Her ne kadar Arendt ile aşılması beklenen (siyasal) eşiğin yüksekliği konusunda uyuşamıyorsak da, kişisel ve sosyal olanın siyasallaşması için nihayetinde bir eşiğin geçilmesi noktasında hemfikirim. Bence, ahlâki pasif direniş aleniyet kazandığında, ister bireysel olarak hareket ediliyor ister bireysel doğrulardan kaynaklanıyor olsun, siyasallaşır. Siyasal pasif direnişe evrilir. Kişisel vicdanın subjektif olması akabindeki eylemin negatif olacağı anlamına gelmez. O yüzden, burada işaret edilen siyasallaşma eşiği Arendt'inkine kıyasla daha düşüktür. Her halükarda, eşiğin aşılmasıyla siyasallaşan ahlâki pasif direniş, kamunun ilgisini belli bir konuya çekerek ve de hakim siyasal dili bir süreliğine atlatarak gündemi belirleme, farkındalık yaratma ve geniş kitleleri kımıldatma şansına kavuşur.

Gündelik ve ahlâki pasif direnişin siyasallaşmanın hep bir adım gerisinde kaldığını belirten "eşik" kavramı, aynı zamanda direniş formları arasında bir geçişkenlik olduğunu ima etmektedir. Geçişkenlikle ilgili ilk söylenmesi gereken, belli bir haksızlığa karşı gelenler eylem formları içinden A'yı B'ye, B'yi C'ye veya C'yi A ve B'ye tercih edebilirler. Fakat bu tercihler koşulludur ve değişime tabidir. Hangi formda hayat bulursa bulsun, bir direniş başladığı gibi bitmeyebilir. Bireysel bazda, savaşa katılmak istemeyen bir pasifist zamanla savaş karşıtı bir eylemciye dönüşebilir. Kolektif bazda, öfkeli bir kalabalığın yürüyüşü hiç büyümeden sönümlenebileceği gibi, olağan bir gösteri isyana ya da bir isyan devrime evrilebilir.

Bununla birlikte, direnişteki eksen veya form değişiminin öngörülür olduğunu söylemek pek kolay değildir. Misal, 21 Ekim 1967'de Vietnam Savaşı'nı protesto etmek için Lincoln ve Washington Anıtlarından Pentagon'a yürüyüşe geçen binlerce barışçıl gösterici, günün sonunda yürüyüşün isyana, ertesi gün isyanın yasadışı oturma eylemlerine dönüşeceğini muhtemelen aklından bile geçirmemişti (Cohen, 1971: 65). 27 Mayıs 2013 akşamı, Gezi Parkı'nda çadırlarıyla nöbet tutan elli kadar protestocu görünürde önemsiz bu eylemin kısa zamanda Türkiye'yi saran ve sarsan geniş katılımlı bir isyana dönüşeceğini öngörebilir miydi? 1789 Fransız Devrimi'nden birkaç sene önce ekmek fiyatlarının düzeltilmesi ve kalitesinin iyileştirilmesi için gösteriler düzenleyen Fransız halkı, devrime giden yoldaki bir taşı döşedikleri bilinciyle mi hareket etmişlerdi? Yine 1773 yılında çaya konulan İngiliz vergilerini protesto etmek amacıyla kılık değiştirip gizlice Doğu Hindistan Şirketi'nin gemilerine girenler, sandıklar dolusu çayı Boston limanına dökerken Amerikan Devrimi'ni başlatacaklarından herhalde habersizdiler.

Kısaca, farklı eylem formları arasındaki geçişkenlik hem direnişin devingenliğine hem de başlangıçtaki niyet ile sonuçlar arasındaki kısmi kontrasta işaret eder. Muhakkak ki, karışık siyasal süreçlerin ürünü olan direnişin doğuşu ve metamorfozu kendi içinde bir belirsizliği barındırır. Belirsizlikten, katılımcıların başına buyrukluğu, kontrolsüzlüğü, plansız-programsızlığı veya kendi iradeleri dışında hareket ettiği anlaşılmamalıdır. Belki bazı kişi ve gruplar için bu

geçerli olabilir ama genel olarak siyasal direnişe katılanları irrasyonel bir kalabalığa indirgemek veya olaylar dizgisini tek başına bir üst aklın varlığıyla ya da yabancı istihbarat örgütlerinin iç siyasete müdahalesiyle açıklamak kolaycılık olur. Gerçeğin eksik ya da yanlış temsilinden sağlanan kişisel veya siyasi çıkarı bir kenara koyarsak, bu tarz kolaycı ve indirgemeci açıklamalar esasında mantıken sorunludur çünkü kitlesel bir gösteride veya başkaldırıda aklı ve iradesi küçümsenenler ile her seçim döneminde aklı ve iradesi kutsananlar pek de farklı kişiler değildir.

Açık ki, hükümete karşı gelen halkı saf, aldatılmış, maniple edilebilir veya algı operasyonuna maruz kalan bir yığın insan olarak görmek hatalıdır. Buna rağmen, bizce esas mesele bu hatayı saptayıp eleştirmenin ötesindedir. Locke'un söylediği gibi, çoğunluğu gerçekte olmayan bir adaletsizliğe inandırmak zor olabilir ama daha büyük bir zorluk halkın iyi kötü işleyen bir demokraside Locke'un tasvir ettiği türden isyan koşullarını veya apaçık bir despotu karşısında nadiren bulmasıdır. Demokrasilerde insanların büyük kısmı kendini sürekli olarak tehdit altında hissetmediği içindir ki, yürütülen siyasal mücadelelerin şiddetle olan ilişkisi devrimci bir durumda olduğundan farklıdır. Demokrasilerde toplumun sempatisine ihtiyaç duyan ve halktan destek toplamak isteyen direniş hareketleri bir yerde pragmatik davranmaya, şiddet ile aralarına mesafe koymaya zorlanırlar. Sivil itaatsizliği tam da bu bağlamda tartışmak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, çoğu pasif direnişçi şiddet içermeyen eylemleri ya dinî/vicdani ya da siyasi sebeplerle yeğler. Bizce, her ne sebeple başlarsa başlasın, pasif direnişin de ardında işleyen ihtiyati ve pragmatik bir aklın var olduğunu teslim etmek gerekir. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Afrika kökenli yurttaşların 1960'lı yıllarda başlattığı sivil haklar hareketinden bir örnek ile ne demek istediğimizi netleştirelim.

Siyahlara karşı yapılan ırkçı saldırılar, linç girişimleri, sokak ortasında aşağılamalar, hastane ve okullardaki ayrımcılık devam ederken, 15 Eylül 1963 günü Alabama eyaletinin en büyük kenti olan Birmingham'da bir Baptist Kilisesi bombalanmış, o patlamada Afro-Amerikalı dört küçük kız hayatını kaybetmiş ve ayrımcı olduğunu açıkça dillendiren Alabama Valisi George Wallace'tan dönemin Başkanı John Kennedy'e kadar birçok devlet yöneticisi bu kaybın yarattığı acıya kayıtsız kalmıştı (Philp, 2017: 171). Hal böyleyken, Afrika kökenli Amerikalıların birçoğu devletin meşruiyetini yitirdiğini ve direnme hakkına başvurmak için gereken koşulların olgunlaştığını düşünebilirdi. İlginçtir ki, sivil haklar hareketi 1960'ların sonuna ("Black Power" hareketi ortaya çıkana) kadar bunun tam tersi bir yöntem izleyip beyazların ırkçılığı, devletin umursamazlığı ve polisin gaddarlığı karşısında şiddete nerdeyse hiç bulaşmadı.

Peki neden? Sorunun cevabını sivil itaatsizlik eylemlerinin taşıdığı ihtiyati ve pragmatik argümanlarda aramanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle, Philp'in dediği gibi, silahla, bıçakla, taşla ve sopayla girilen bir sokak isya-

nının doğuracağı neticelerden ve oluşturacağı algıdan çekinilmişti. Sivil haklar hareketinin şiddet araçlarına başvurduğu takdirde haklı amaçlarının karalanacağı, ayrımcıların elinin güçleneceği, görece ılımlı siyahların ve harekete sempati duyan beyazların mücadeleden desteğini çekeceği, polis şiddetinin meşrulaşacağı ve tutuklanmayı göze alarak yürüyüşlere katılanların isteksizliğe kapılacağı düşünülmüştü (170). Yani, şiddetin reddi sadece vicdani veya dinî sebeplerden kaynaklanmıyordu. Bu tercih, şiddet uygulamaktansa şiddete maruz kalmanın siyaseten daha tesirli olacağı, yasal olmayan ama barışçıl bir siyasetin çok daha fazla kişinin ilgisini ve desteğini cezbedeceği görüşüne dayanmaktaydı.

Sonuç

Doğrusal ilerlemeci bir tarihsel okumayla, modern demokrasilerde direnme hakkına artık yer olmadığını iddia etmek nasıl sorunluysa, direniş kavramını hukuki ve normatif bir alana sıkıştırmak da aynı derecede sorunludur. Nihayetinde, toplumu kuran çeşitli sosyal gruplar anayasal hakların ve özgürlüklerin kendilerine verilmediğini veya hayata geçmediğini öne sürerek siyasal otoriteye karşı çeşitli şekillerde direnmektedir. Direniş hareketleri ortaya çıktıktan sonraki esas zorluk aralarından *hakiki* (ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilebilir) olanları ve olmayanları belirleyebilmektir. Bu ayrımı yapmaya çalışan gözlemcilerin ve göstericilerin çeşitlilik ve geçişkenlik sergileyen siyasal direnişleri direnme hakkına indirgememesi isabetli olur. Zira siyasal direniş direnme hakkından doğmaz ve direnme hakkının müsaade ettiği şiddet araçlarına doğrudan başvurmaz.

Genel bir kategoriyi ima eden siyasal direniş, ahlâki ve pratik sorunlarla örülü dinamik ve oldukça karmaşık bir olgudur. Bu olgunun tüm veçhelerini ortaya koymak için kavramsal netleştirmelere gereksinim duysak da, analitik çabalarımız bir noktada yetersiz kalacaktır. Bunun bir sebebi, siyasal alanın çoklu aktörlerden kurulu olması ve siyasal netliğin, öngörülebilirliğin sınırlı olmasıdır. Siyaseti meslek olarak seçenler ile siyasal direnişe meyleden yurttaşlar günlük siyasetin belirsizliğiyle boğuşurken –biteviye değişen koşullar karşısında– pratik akıllarını kullanmak, pragmatik davranmak ve fayda-zarar hesabı yapmak zorunda kalırlar. Kavramsal kutucukların profesyonel veya direniş siyasetine dar gelmesinin diğer bir sebebi, siyasal ideolojilerden mürekkep bir dünyada yaşıyor oluşumuzdur. Herkesçe ortak kullanılan siyasal kavramlara (özgürlük, eşitlik, demokrasi, direniş vb.) farklı anlamlar yükleyen ideolojiler birbiriyle kısmen veya hiç örtüşmeyen dünya görüşleri, ütopyalar ve eylem biçimleri sunarlar. Başka bir ifadeyle, bir kavramın diğer bir kavramla kurduğu anlamsal bağ ve bu bağlardan örülen düşünsel evren aslen ideolojiktir. Her ideoloji diğer ideolojilerin düşünsel örüntüleriyle değişen derecelerde antagonistik ilişkiler kurar. İdeolojilerin ağırlığı ve çekim gücü siyasal analizleri hiç şüphesiz et-

kiler ama etkiliyor oluşu siyasal bilgiler açısından bir zayıflık göstergesi değildir. Aksine, direniş kümesine giren vakalardan bazılarının daha *hakiki* –ahlâken ve siyaseten arzu veya tercih edilir– bulunması tam da siyasetin bu çatışmacı doğasından kaynaklanır.

Sürekli olarak gerçekleşen ideolojik çekişmenin siyasal analizlere yansıması ortada bir nesnellik sorunu olduğu düşüncesi doğurabilir. İdeolojinin dışına çıkmak mümkün değilse bile, ideolojinin kaçınılmazlığı karşısında ne pes etmeye ne de ahlâki göreliliğe savrulmaya gerek olduğu kanaatindeyiz. Herkesin kendisine demokratlığı yakıştırdığı ve başkalarıyla neredeyse demokratlık yarışına girdiği günümüzde, demokrasinin idealleri veya prensipleri, nesnellik sorununu bertaraf etmese de, ideolojinin engin denizinde bir çıpa görevi görebilir. Eğer siyasi analizimizi demokratik bir kıstasla sabitlemeyi başarırsak, hakiki direnişin içeriğini ve etki alanını değerlendirebileceğimiz bir pozisyon elde edebiliriz.

Bu çalışmada kabaca bahsettiğimiz demokratik ölçüte göre, geniş bir yelpazede gerçekleşen siyasal direnişin ahlâken savunulabilir olması için demokratik hayatı *yatay* ve *dikey* doğrultuda açması, geliştirmesi gerekmektedir. Yatay doğrultudan kastımız, hakiki siyasal direnişin demokratik toplumun sahip olduğu kaynakları (bilgi, eğitim, gelir, statü, hak, özgürlükler vb.) mümkün olan en geniş kesime ve en adil biçimde (herkesin ihtiyacına göre) dağıtmayı amaçlamasıdır. Buradaki ana hedef demokratik ihtiyaç ve gereçlere erişimi kolaylaştırmaktır. Dikey doğrultudan kastımız, değişen toplumsal koşullarla birlikte demokratik ihtiyaç ve gereçlerin (herkesin faydasına olacak şekilde) yeniden tanımlanmasıdır. Bu, direnişin aynı zamanda siyasal dilin kurulması ve şekillenmesi üzerinden yürütülen bir mücadele olduğuna da işaret eder.

"Hakiki" sıfatıyla ima edildiği gibi, dış görünüşün aldatıcılığına veya sözlerin cazibesine çabucak kapılmamak icap eder. Kendisine demokratik diyen her direniş bunu gerçekleştiremeyebilir. Gerçeklik testinden geçen veya demokratik talepleri dillendirdiği anlaşılan direnişlerin uzun tarihine ve eylem repertuarına baktığımızda ise, "ahlâki doğrular" ile "siyasi doğrular" arasındaki makasın açılıp kapandığı birçok âna rastlarız. Ahlâk ve siyaset arasındaki makasın tamamıyla açıldığı en bariz örnek herhalde işgal kuvvetlerine veya bir diktatöre karşı girişilen silahlı mücadeledir. Bu makasın kapanmasa da daraldığına dair bir örnek, Amerika Birleşik Devletleri'nde ayrımcılığa karşı düzenlenen protestolarda tutuklanmayacakları bilindiğinden okul çağındaki çocukların gösteri alanlarına taşınmasıdır (Philp, 2007: 170). Bu arada, ahlâki doğruların siyasal alanda esnemeye uğraması genel bir kaide oluşturmaz. Tersten söylersek, ahlâki ve siyasi doğruların buluştuğu –ahlâki, ihtiyati ve pragmatik tutumların örtüştüğü– anlar istisnadan ibaret değildir. Yeter ki, ekonomik eşitsizliğin siyasal eşitliğe üstün gelmediği, demokratik hak ve özgürlüklere erişimin sağlandığı bir ortam kurulu olsun.

Son söz olarak, hakiki siyasal direnişlerin demokrasilerde oynadığı rol hayatidir. İnanıyoruz ki, Rawls'un (1971) veya Markovits'in (2005) farklı şekillerde dile getirdiği gibi, ahlâken ve siyaseten gerekçelendirilebilir direnişler, özellikle profesyonel siyasetin tıkandığı noktalarda, siyasal iktidar üzerinde baskı kurarak, anayasal sistemi ve demokratik kurumları yeniden işler kılarak, eşitlikler ve özgürlükler alanını genişleterek toplumsal adalete katkı sağlayabilirler. Eğer, Sheldon Wolin'in dediği gibi, demokrasi doğası gereği *firari* –elimizden kaçan, kısa ömürlü– bir olguysa ve sürekli olarak yeniden tesis edilmesi gerekiyorsa, bu zor görevi tek başına kurumsal siyaset yapamaz. Yapamadığı gibi, bu sonsuz kovalamacanın farklı noktalarında direniş siyasetiyle yüz yüze ya da yan yana gelmek zorunda kalır.

KAYNAKÇA

Akyol, T. (10 Nisan 2013) "Direnme hakkıl", *Hürriyet*, http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/23008371.asp (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Arendt, H. (1970) *On violence*, Harcourt Brace and Company, New York, NY.

Arendt, H. (1972) *Crisis of the republic*, Harcourt Brace and Company,
San Diego, CA ve New York, NY.

Arendt, H. (2006a) *On revolution*, Penguin Books, New York, NY.

Arendt, H. (2006b) *Between past and future*, Penguin Books, New York, NY.

Ashcraft, R. (1980) "Revolutionary politics and Locke's two treatises of government: Radicalism and Lockean political theory", *Political Theory*, 4: 429-486.

Aydın, O. (20 Ocak 2015) "İç güvenlik yasa tasarısı: anayasal düzene son", *Birikim Güncel*, http://www.birikimdergisi.com/guncel/ic-guvenlik-yasa-tasarisi-anayasal-duzene-son (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Babaoğlu, H. (16 Şubat 2015) "Halkın direnme hakkıl", *Sabah*, http://www.sabah.com.tr/yazarlar/babaoglu/2015/02/16/halkin-direnme-hakki (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Bayramoğlu, A. (5 Şubat 2015) "Nedir bu direnme hakki?", *Yeni Şafak*,
http://m.yenisafak.com/yazarlar/alibayramoglu/nedir-bu-direnme-hakki-2007661 (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Bedau, H. A. (1961) "On civil disobedience", *The Journal of Philosophy*, 58(21): 653-665.

Burke, E. (1993) *Reflections on the revolution in France*, Oxford University Press,
Oxford ve New York, NY.

Can, O. (7 Şubat 2015) "Direnme hakkı?", *Akşam*, http://www.aksam.com.tr/yazarlar/direnme-hakki/haber-379684 (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Casson, D. J. (2011) *Liberating judgment: Fanatics, skeptics, and John Locke's politics of probability*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

CNN Türk. (10 Şubat 2015). "Kemal Kılıçdaroğlu'ndan Davutoğlu'na 'direnme hakkı' yanıtı", http://www.cnnturk.com/haber/turkiye/kemal-kilicdaroglundan-davutogluna-direnme-hakki-yaniti (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Cohen, C. (1971) *Civil disobedience: Conscience, tactics, and the Law*, MPublishing, Ann Arbor.

De Tocqueville, A. (2008) *The ancien régime and the revolution*, Penguin Books, New York, NY.

Diken. (22 Kasım 2016) "İzler karıştı: Savcılık, '#AkSilahlanma'yı Cumhuriyet gazetesine bağladı", http://www.diken.com.tr/izler-karisti-savcilik-aksilahlanmayi-cumhuriyet-gazetesine-bagladl/ (Erişim Tarihi: 4 Ocak 2017).

Diken. (12 Ağustos 2017) "Oy birliğiyle: Polise 'yargı kararı olmaksızın' arama yetkisi veren madde iptal", http://www.diken.com.tr/oy-birligiyle-polise-yargi-karari-olmaksizin-arama-yetkisi-veren-madde-iptal/ (Erişim Tarihi: 12 Ağustos 2017).

Doctor, A. H. (1993) "Resistance politics: Its implications for democracy. *The Indian Journal of Political Science*", 54(2): 273-291.

Foucault, M. (1978) *The history of sexuality, Vol. 1*, çev. R. Hurley, Random House, New York, NY.

Foucault, M. (1980) *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*, C. Gordon (ed.), Pantheon Books, New York, NY.

Frazer, E ve Hutchings, K. (2008) "On politics and violence: Arendt contra Fanon. *Contemporary Political Theory*", 7: 90-108.

Griffiths, L. (1998) "Humour as resistance to professional dominance in community mental health teams", *Sociology of Health and Illness*, 20: 874-895.

Hardt, M. ve Negri, A. (2004) *Multitude*, The Penguin Press, New York, NY.

Hollander, J. A. ve Einwohner, R. L. (2004) "Conceptualizing resistance", *Sociological Forum*, 19(4): 533-554.

KaosGL (14 Nisan 2015) "Polis trans erkeği 'top musun' diyerek darp etti", http://kaosgl.org/sayfa.php?id=19188 (Erişim Tarihi 7 Eylül 2015).

Kendall, W. (1959) *John Locke and the doctrine of majority-rule*, University of Illinois Press, Urbana.

Kılınç, Ü. (2014) "Barışçıl toplantı ve gösteri yapma hakkı ve devletin yükümlülükleri", *TBB Dergisi*, 110: 281-304.

La Boétie, E. (1975) *The politics of obedience: The discourse of voluntary servitude*, Free Life Editions, New York, NY.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and socialist strategy*, Verson, Londra.

Locke, J. (1958) *The reasonableness of Christianity*, I. T. Ramsey (ed.), Stanford University Press, Stanford.

Locke, J. (1975) *An essay concerning human understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Oxford University Press, Oxford.

Locke, J. (2003) *Political writings*, D. Wootton (ed.), Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge, MA.

Lovell, J. S. (2009) *Crimes of dissent: civil disobedience, criminal justice and the politics of conscience*, New York University Press, New York, NY.

Markovits, D. (2005) "Democratic disobedience", *Faculty Scholarship Series*, http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/418/

Modigliani, A. ve Rochat, F. (1995) "The role of interaction sequences and the timing of resistance in shaping obedience and defiance to authority", *Journal of Social Issues*, 51: 107-123.

Moore, S. (1963) *Three tactics: the background in Marx*, Monthly Review Press,

New York.

Philp, M. (2007) *Political conduct*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Power, P. F. (1972) "Civil disobedience as functional opposition", *The Journal of Politics*, 34(1): 37-55.

Profitt, N. J. (1996) "'Battered women' as 'victims' and 'survivors': Creating space for resistance", *Canadian Social Work Review/Revue Canadienne de Service Social*, 13: 23-38.

Radikal. (7 Aralık 2015) "LGBTİ'lere yönelik şiddet devlet teşvikli", http://www.radikal.com.tr/turkiye/lgbtilere_yonelik_siddet_devlet_tesvikli-1395766 (Erişim Tarihi: 7 Eylül 2015).

Rawls, J. (1971) *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Rubin, J. W. (1996) "Defining resistance: Contested interpretations of everyday acts", *Studies in Law, Politics, and Society*, 15: 237-260.

Rudé, G. (1964) *The crowd history, 1730-1848*, John Wiley and Sons, Inc, New York ve Londra.

Rudé, G. (1988) *The French revolution*, Grove Press, New York, NY.

Scott, J. C. (1985) *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*, Yale University Press, New Haven, CT.

Seliger, M. (1963) "Locke's natural law and the foundation of politics", *Journal of the History of Ideas*, 3: 337-354.

Stevens, J. (1996) "The reasonableness of John Locke's majority: Property rights, consent, and resistance in the second treatise", *Political Theory*, 24: 423-463.

T.C. Başbakanlık. (24 Kasım 2014) "Polis vazife ve salahiyet kanunu ile bazı kanun ve kanun hükmünde kararnamelerde değişiklik yapılmasına dair kanun tasarısı", http://web.tbmm.gov.tr/gelenkagitlar/metinler/354189.pdf (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Tilly, C. (2007) *Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.
Tilly, C. ve Wood, L. J. (2013) *Social movements, 1768-2012*, Paradigm Publishers, Londra.
Tully, J. (1993) *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
Türmen, R. (18 Nisan 2013) "'Direnme hakkı' anayasa ve anarşi", *Milliyet*, http://www.milliyet.com.tr/-direnme-hakki-anayasa-ve-anarsi/gundem/gundemyazardetay/18.04.2013/1695048/default.htm (Erişim Tarihi: 10 Mart 2015).

Ötekileştirme mekanizmasının kurulumunda marjinallik ve azlık*

*Erhan Özşeker***

Özet: Bu makale ötekileştirme mekanizmanın kurulumunda ve işleyişinde marjinallik ve azlık vurgusunun oynadığı role dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle makalenin ilk kısmında eleştirel siyasal ve sosyal kuramın genel olarak ötekileştirme diye adlandırılabilecek fenomeni açıklamak için sunduğu kuramsal imkânlar incelenmektedir. Bu bağlamda, kimlik ve farklılık kavramları etrafında dönen tartışmaya özellikle odaklanılmaktadır. İkinci kısımda ise, hegemonik kimliklerin kendilerini sağlamlaştırmak için kullandığı ayırt etme, sınır çizme, damgalama gibi taktikler incelenmektedir. Üçüncü kısımda önceki kısımlarda geliştirilen kuramsal çerçevenin yardımıyla, yakın dönem Türkiye'sinden iki örnek olayda (Dilan Alp'in "marjinal", Gezi eylemcilerinin "çapulcu" ilan edilmesi) marjinalleştirme ve küçümseme yoluyla işletilen ötekileştirme mekanizması analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Ötekileştirme, marjinal, kimlik/farklılık, ayırt etme pratikleri, damgalama.

Giriş

Ötekiliği ve ötekileştirmeyi düşünmeye nereden başlamalı? Kimi zaman farklı sözcükler kullanılarak işaret edilse de, genellikle ötekileştirme olarak adlandırılan fenomenin açıklanması ya da tartışılması için atılan adımların izlerini nerede takip etmeliyiz? Yalnızca kısa bir göz atma bile, ötekileştirme başlığı altında ele alınabilecek olay ve olgulara dair düşünsel izleklere oldukça dağınık bir yazın alanında, parçalar halinde rast gelinebileceğini gösterir. Söz konusu dağınıklık hem disipliner hem de tematik anlamda geçerlidir. Dağınık halde yer alan bu parçaların izlerine kimlik, özdeşlik ve farklılık siyaseti bağlamında siyaset bilimi metinlerinde (Mollaer, 2014); kimlik, etnisite, dışlanma, marjinallik, sap-

(*) Bu makaleye yaptığı değerli katkılardan dolayı Fatma Önder'e teşekkür ederim.

(**) Araştırma Görevlisi, Kırklareli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

kınlık, ötekilik, yabancılık gibi kavramlarla ilgilendiği ölçüde sosyoloji metinlerinde (Becker, 2015; Toprak, 2012); ayrımcılık fenomeni, önyargı, kalıp yargı, grup-içi, grup-dışı dinamikler bağlamında ele alındığı ölçüde sosyal psikoloji metinlerinde (Çayır ve Ceyhan, 2013) ve "ötekiliğin" topluluklar arası ilişkiler bağlamında ele alındığı ölçüde ise antropoloji metinlerinde (Baumann ve Gingrich, 2004) rastlamak mümkün. Dolayısıyla, tekil ve sistematik bir ötekileştirme yazını olduğunu iddia etmek çok güç. Ancak, bireyleri, grupları ya da kimlikleri, bizlik/kendilik tanımının dışında bırakan ve böylece onları öteki kümesine dahil eden sınıflandırma pratiğinin doğrudan ya da dolaylı olarak tartışıldığı her bağlam bize ötekileştirme mekanizmalarının izlerini arama fırsatı verir. Böyle bakınca, öteki olma haline içkin çoklu anlam(a)lar, duygulanımlar, politik yönelimler ve karşı tutumlardan; ötekileştirme pratiklerine gömülü söylemsel kurulumlar, ideolojik yükler ve stratejilerin çok-boyutluluğuna; normları üreten ve sürdüren bilme biçimlerinden, hegemonik olanın kurulum mantığına kadar önümüzde devasa bir düşünsel alan buluruz. Bense bu makalede, ötekiliğin söylemsel olarak inşa edilmesinde, azlık, azınlık ve marjinallik gibi imaların oynadığı role odaklanıyorum. Bu doğrultuda, ilk kısımda, siyasal düşünce kapsamında, ötekilik kavramını açmaya yarayacak bazı kuramsal patikalar arıyorum. İkinci kısımda, hegemonik kimliklerin öz-savunma stratejilerini, başka bir deyişle ötekileştirmenin "nasıl"ını, çeşitli pratikler üzerinden tartışmaya açıyorum. Üçüncü kısımda ise ötekileştirmenin "marjinallik" ve "azlık" vurgusuyla ilişkisini, yakın dönem Türkiye'sinden iki örnek üzerinden ele alıyorum.

Ötekiliğin inşasında hegemonik kimlik ve farklılığın siyasallaşması

Siyasetin "doğası" ya da "siyasal olan" üzerine yoğunlaşan siyaset teorisi tartışmalarında kimlik (özdeşlik) ve farklılık kavramları önemli bir yer tutar. Chantal Mouffe, söz konusu alandaki düşüncesini geliştirmeye, siyaset ve siyasal olan arasında bir ayrım yaparak başlar (2015a: 105, 2015b: 16). Mouffe'a göre, "siyasal, insan toplumlarının kurucu unsuru olan antagonizma boyutunu"; "siyaset ise, insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı düzeni" işaret eder (2015b: 16). Mouffe, siyasal olanı tanımlarken doğrudan Carl Schmitt düşüncesine başvurur. Mouffe'a göre, "Scmitt'in en önemli tezlerinden biri, siyasal kimliklerin bir çeşit, biz/onlar ilişkisinden, yani değişik toplumsal ilişki biçimlerinin ortaya çıkarabileceği dost/düşman ilişkisinden ibaret oldukları yönündeki tezidir" (22). Böylece Mouffe, Schmitt'e atıfla, biz ve onlar arasındaki ayrımın, dost ve düşman arasındaki farkın, siyasalın kurucu doğası olduğunu öne sürerek siyasalı, iktidar, çatışma ve antagonizmanın alanı olarak tahayyül eder. Farklılık mantığını siyasal olanın doğasına yerleştirerek, Mouffe, kim-

liklerin inşasının ancak bir kurucu dışarıya atıfla mümkün olabildiğini ve her türden "bizlik" tanımlamasının bir "biz olmayan" ya da "onlar" tanımlamasıyla birlikte var olduğu sonucuna ulaşır. Mouffe, "farklılık (*difference*) olarak inşa edilmediği müddetçe kimlik diye bir şeyin var olamayacağı" tezini savunmak için Derrida'ya atıfla, "kurucu dışarısı" (*constitutive outside*)[1] kavramını kullanır (2015c: 24). Bu kavrama göre, bir kimliğin yaratılması her zaman bir farklılığın tesis edilmesini ima eder (25).

Bu noktada, siyasal kimliklerin inşasında farklılık mantığının çalışma biçimi ötekiliği anlamak için önemli bir düşünsel hat açıyor. Çünkü bir kimliğin (özdeşliğin) yaratılması, bir farklılığın tesis edilmesiyle mümkün olurken, hegemonik bir kimliğin yaratılması "farklılığın ötekiliğe dönüştürülmesi" ile mümkün olur (Connolly, 1995: 93). Dolayısıyla her türden farklılık zorunlu olarak ötekileştirmeyi beraberinde getirmiyor olsa da; farklılık zincirindeki unsurlardan birinin diğerlerine baskın olmaya çalışması ve kendini diğerlerinden üstün konuma yerleştirme çabası, farklı olanın ötekileştirilmesini gerektirir. Mouffe, buradaki nüansı, her türden "biz/onlar" ilişkisinin, "dost/düşman" ilişkisi, yani antagonistik ilişki olmadığı, ama her türden "biz/onlar" ilişkisinin antagonizmaya, yani dost/düşman ilişkisine dönüşme ihtimali taşıdığını belirterek açıklar (2015a: 25, 2015b: 23). Mouffe, bu bağlamda Scmitt'in şu sözlerini aktarır: "Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik, ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak kadar güçlüyse, politik bir karşıtlığa dönüşür" (akt. Mouffe, 2015b: 20). Dolayısıyla sıradan karşıtlıkları politik karşıtlığa, sıradan farklılığı ise ötekiliğe dönüştüren, hegemonik bir söylemin ya da kimlik inşa projesinin varlığıdır. Bu nedenle, siyasal alanda ötekileştirme mekanizmasının işleyişi, hegemonik olmayı amaçlayan bir kimliğin ve bu kimlik tarafından hem üretilen hem de o kimliği şekillendiren söylemsel düzeneklerin, farklılığı tahakküm altına almak, sınıflandırmak, tanımlamak, düzenlemek, kısaca yönetmek için işe koştuğu karmaşık iktidar tekniklerinin incelenmesi yoluyla anlaşılabilir.

Peki bu söylemsel düzenekler ne tür hakikat rejimlerine dayanarak "öteki" olanı inşa eder? Bu anlamda, William E. Connolly, kimlik ve farklılık siyaseti içindeki kötülük sorununu, kimliğin nasıl yaşandığı ve farklı kimliklere bakarak kendini nasıl tanımladığı ile ilişkilendirerek yaptığı tartışmada, ötekiliğin inşasının sorumlu faili olarak gördüğü "hegemonik kimliğin aşkın egoizminden" ve "kendini daha yüce bir hakikat ya da zorunluluk suretiyle mühürleme eğiliminden" söz eder (1995: 23). Ona göre, hegemonik olma talebindeki kimliğin temel stratejisi, "farklılığın oluşturulması yoluyla kimliğin sağlamlaştırılması ve ötekiliğin inşası yoluyla kimliğe özgüveninin kazandırılmasıdır" (23). Baş-

1 Mouffe,"terimin, ilk defa Henry Staten tarafından, Jacques Derrida'nın ek (*supplement*), iz (*trace*) ve farklılık (*difference*) gibi kavramlar aracılığıyla geliştirdiği birkaç temayı betimlemek için önerildiğini" belirtmektedir (2015c: 24-25).

ka bir deyişle, "kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar ve kendi kesinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür" (93). Connolly, hegemonik olma arzusundaki kimliklerin, farklılığı ötekiliğe dönüştürme ve "kendinden sapan her şeyi tabiatı itibariyle kötü olarak tanımlama" eğiliminde (31) olduğunu şu sözlerle vurgular:

> Güçlü bir kimlik, bir dizi farklılığı doğası itibariyle kötü, akıldışı, anormal, deli, hasta, ilkel, canavar, tehlikeli ya da anarşik –yani öteki– olarak kurmaya çalışacaktır. Bunu kendini doğası itibariyle iyi, tutarlı, tam ve rasyonel olarak güvenceye almak ve eğer meşruluk kazanacak olursa kesinliğini ve insanları kolektif eyleme geçirme gücünü çözecek olan ötekinden kendini korumak için yapar (94).

Dolayısıyla, hegemonik kimlik ötekileştirme pratiklerine yalnızca, kendini sağlamlaştırmak, kendine özgüven kazandırmak, kendi kesinliğini garanti altına almak ve kendi ahlâki üstünlük iddiasını doğrulamak için başvurmaz; aynı zamanda ötekinin varlığı, kendisi için her zaman potansiyel bir tehdit anlamına geldiği için de başvurur. Bu yüzden, hegemonik kimlik, özgüvenine tehdit olarak algıladığı farklı olanı "bastırma ya da marjinalleştirme siyaseti" (205) uygulamaya yönelir. Söz konusu "bastırma ya da marjinalleştirme siyaseti" ise "kendini tipik bir biçimde iyiliğe bağımsız bir tehdit oluşturan bir kötülüğe verilen yanıt olarak ya da şeylerin düzenine örülü üzücü bir yapısal zorunluluk olarak ortaya koyar" (205). Çünkü Connolly'e göre, "hegemonik kimlik talepleri her zaman etik eğilimlerle doludur ve bu taleplere damgasını vuran, ahlaki bakımdan kendini üstün görme durumudur" (25). Çoğunluğu temsil etme iddiasında olan hegemonik kimlik, farklı kimlik taleplerine sahip birey ve topluluklarının azlığını vurgulayarak, bunu bir moral üstünlük diline tahvil eder; üstün olduğuna dair inanç, çoğunluk olma konforuyla iç içe geçer. Bu noktada "Ne yapmalı?" sorusunu soran Connolly, "etik ve kimlikle ilgili eğilimlerin çoktan nüfuz etmiş olduğu bir dünyada kimlik ve farklılığa yönelik bir özeni yeşertme yollarını arama"; "Batı düşüncesini işgal etmiş olan çeşitli buyrukçu etiklerin karşısına bir yeşertme etiği (*ethics of cultivation*) çıkartma arayışını" (25) önerir. Çünkü kimliğin mantığına kolayca sızan ötekilik inşası "bilinçli düşünce eşiğinin altında hareket eder ve onunla uzlaşmak için yapılacak her girişim kimliğin mantığında yer etmiş inatçı engellerle ve toplumsal örgütlenmenin yapısal buyruklarıyla karşılaşır" (24). Bunu aşmanın yolu ise bizim "biz" olmamızı sağlayan şeylerin, onları "akla uygun kılan yapıların" ve taktiklerin altını kazımak; onları sorunsallaştırmak; yani "kimliğin yerleşik doğallaştırmalarını siyasallaştırmak" ve "belli bir kimlikteki olumsal unsurları gözler önüne sererken hayatın tartışmaya açıklığına karşı ilgi ve özeni yeşertmek, insandaki belirsizliği siyasallaştırmaktan" (206) geçiyor. Bu pratikler ötekileştirme mekanizmalarına direnmek için, kimlik siyaseti etrafında yeniden üretilen hakikat rejiminin karşısında başka türlü bir bilme biçimi ihtimaline dair belirli bir yön tayin ederler. Ancak,

başka bir yazının konusu olabilecek bu tartışmayı burada bitiriyor ve kimlik siyaseti içinde ne türden iktidar teknikleri yoluyla marjinalliğin ve ötekiliğin kurulduğuna odaklanmak istiyorum.

Normların tesisi, ayırt etme, damgalama ve sınır çizme

Kimlik ve farklılık bağlamında, ötekileştirme mekanizmasının genel işleyişini inceledikten sonra, bu kısımda, Connolly'nin ortaya koyduğu bir diğer sorunsallaştırmayla devam etmek istiyorum. "Yerleşik kimliklerin kendilerini (farklılığın ötekiliğe dönüştürülmesi yoluyla) korumalarını sağlayan taktikler nelerdir?" (205). Buna cevaben, hegemonik kimliğin bir dizi iktidar tekniğini ve taktiği harekete geçirerek ötekileştirdiğini belirtmek gerekir. Hegemonik söylemler, bir dizi bilme biçimi ve iktidar tekniğinin iç içe geçerek var oldukları bir hakikat rejimi dahilinde işlerler. Hakikat rejimleri, yapılabilir olanla olmayanı, söylenebilir olanla olmayanı belirleyen sınırları inşa eder; başka bir deyişle oyunun kurallarını koyar. Connolly'nin deyişiyle, "bir yandan normalizasyon siyasetinin arkasındaki büyük kurumsal buyrukları saptayan, diğer yandan zorunluluk, doğruluk, normallik, faydalılık ve iyilikle ilgili yerleşik tanımları koyan" (118) bu hakikat rejimleridir. Dolayısıyla, ötekileştirme mekanizmasını anlamak için, onu mümkün kılan bilme biçimleri ve iktidar tekniklerini sorgulamak gerekir.

Bu hattan ilerlersek, ötekileştirmenin, farklılaştırıcı ya da disiplinci iktidar aracılığıyla mümkün kılındığı düşünebilir. Ötekinin kendilikten, azınlığın çoğunluktan, anormalin normalden ayırt edilmesini sağlayan işlem, tam da bu sınır çizme, farklılık hatları yaratma pratiği sonucunda var olmakta. Dolayısıyla, bölme, ayırt etme ve sınır çizme pratikleri ötekinin düşünülmesinde kritik bir uğrağı oluşturuyor. Bu bağlamda, Foucault'nun disiplinci iktidarı açıklarken, anormal olanın tanımlanması için her zaman bir norma ihtiyaç duyulduğunu ve bu nedenle disiplinci iktidarın her zaman normu üretmeye ihtiyaç duyduğunu belirtmesi aydınlatıcıdır. Benzer bir biçimde, özneleşmeyi incelerken, öznenin nesnelleşmesini ayırt etme pratikleri üzerinden okuduğunu belirtir ve "bölücü pratikler" (*dividing practices*) kavramını kullanır (2005: 58). Foucault, "bölücü pratikleri" açıklarken şöyle der: "Özne ya kendi içinde ya da diğerlerinden ayrılmıştır. Bu süreç onu nesnelleştirir. Örnekler, 'deli' ve 'akıllı', 'hasta' ve 'sağlıklı', 'suçlular' ve 'iyi çocuklar'dır" (58). Foucault'nun açıkça ortaya koyduğu gibi, bir bütünü çeşitli biçimlerde alt kategorilere ayıran, sınıflandıran, oluşturduğu gruplar arasında karşıtlıklar ya da özdeşlikler kuran, bu sayede kimliklerin tanımlanmasını sağlayan iktidar, sınır çizme işleviyle var olur. Söz konusu sınıflandırmalar, kategoriler, hem farklılaştırıcı iktidarın işlemesini mümkün kılan hem de farklılaştırıcı iktidarın sonucu olarak ortaya çıkan fenomenlerdir. Örneğin "deliye", "sağlıklı" kişiden farklı muamele edilmesi için bu ayrımın var

olması gerekir, ancak aynı zamanda bu farklı muamele pratiği sayesinde "deli" ve "sağlıklı" ayrımı var olmaya devam etmektedir. Söz konusu "bölücü pratiklerin" doğurduğu "anormallik kategorileri bürokratik yola getirme, disiplin, düzenleme, dışlama, yönetimi altına alma, yardım, doğru yola döndürme, teşvik etme, harekete geçirme ve cezalandırma uygulamalarına ruhsat çıkarırlar" (Connolly, 1995: 39). Bu oldukça çeşitli anormallik kategorilerinin kurulumu sayesinde ortaya çıkan bilme biçimi, koskoca bir normalleştirici/disiplinci iktidarın işlemesini olanaklı kılar. Dolayısıyla, hegemonik kimliklerin tesisi ve ötekileştirme mekanizmasının işleyişi de bu sayede mümkün olur.

Buradan yola çıkarak, hegemonik kimliklerin kendi varlıklarını ve edindikleri konumları korumak ve sürdürebilmek için uyguladığı taktikleri (ya da iktidar tekniklerini) anlamak daha kolay olacaktır. Söz konusu taktikler, ötekinin ötekiliğinin işaretlenmesi ve görünür hale getirilmesi için başvurulan bir dizi yöntemi içerir. Kimi zaman literatürde, ötekileştirmeyle eşanlamlı, ilişkili ya da yan yana zikredilen bu fiiller; damgalama (Gofmann, 2014), yaftalama (Bora, 2013), fişleme (Aygün, 2014), etiketleme, mimleme[2] ve benzeri sözcüklerle ifade edilir. Aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte, bu sözcüklerin hepsi bir kişi ya da grubu olumsuz öteki kategorisi içine yerleştirerek tanımlama eylemine işaret eder. Dolayısıyla bu sözcüklerin hepsi, ötekileştirme kavramının tartışmaya açtığı alana denk düşer ve ötekileştirme pratiklerini gün yüzüne çıkarmak isteyenler için bir repertuar sunar.

Damgalama sözcüğüyle başlayacak olursam, örneğin Goffman, *Damga* (*Stigma*) başlıklı eserinde, damgayı, "sosyal açıdan tamamen kabul görme vasfından men edilmiş bireyin durumu" (2014: 21) olarak tanımlar. Goffman'a göre, bir kişi "rağbet edilmeyen bir sıfatı haizse ve bu sıfat kişiyi baştan aşağı kötü, tehlikeli veya zayıf kategorisine sokuyorsa" (29) bu kişiye damgalı denebilir. Aynı zamanda "böylesi bir sıfat, özellikle de itibarsızlaştırıcı etkisi çok kapsamlıysa bir damgadır". Başka bir deyişle, Goffman'a göre, "damga sabit bir nitelik değil, bir ilişki türüdür ve damgalı, 'ötekiyle' ilişkilerinde onu itibarsızlaştıran (veya itibarsızlaştırabilecek) bir vasfa sahip olandır" (Ünsaldı, 2014: 15). Buraya kadar takip ettiğim analize paralel biçimde, Goffman'ın damgalama tanımı da, itibarsızlaştıran nitelikler atfetme ve belirli bir kendilik tanımının dışında kurulan öteki kategorisine dahil etme unsurlarını içerir. Bu bağlamda Goffman üç farklı damga tipinden bahseder:

> Öncelikle (1) bedenin korkunçlukları –muhtelif fiziki deformasyonları– gelir. Sonra (2) zayıf irade, baskıya müstahak ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları gelir; bunlar, örneğin ruh bozukluğu, hapis yatmak, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihara

2 TDK Güncel Türkçe Sözlük, mimlemek maddesi: "Birini, hoşa gitmeyen veya iyi olmayan bir davranışı dolayısıyla hakkında iyi düşünülmeyenler arasına koymak", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts, (Erişim Tarihi: 1 Şubat 2017).

> girişim ve radikal siyasi davranış gibi bilindik bir listeden çıkarılır. Son olarak da (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar vardır; bunlar, soy bağıyla aktarılabilir ve eşit biçimde bir ailenin tüm mensuplarına bulaşabilir (2014: 31).

Her ne kadar 1960'ların sosyal bilim diliyle yazılmış olsa da, Goffman'ın eseri günümüzde ötekileştirmeyi anlamak için önemli içgörüler sağlayabilir. Bahsedilen üç tip genel olarak, (1) bedensel, (2) psikolojik, kültürel (yaşam tarzıyla ilişkili) ve (3) etnolojik özelliklere göre yapılan damgalamaları sınıflandırır. Goffman'ın, özellikle "radikal siyasi davranış" sahiplerini, damgalanabilecek potansiyel hedefler olarak tanımlaması düşündürücüdür. Fişleme tekniğinin, yönetimlerin muhalif gördüğü kimseleri denetlemek için geliştirdiği, tarihi oldukça eskilere giden bir yöntem olduğu düşünülürse, bu vurgunun önemi iyice ortaya çıkar (Aygün, 2014). Günümüz siyasetinde "marjinal" sıfatı yapıştırılarak yapılan ötekileştirme, Goffman'ın tespitlerinin yardımıyla düşünülebilir. Dolayısıyla, Goffman'ın vurgusu, ötekileştirmeyi anlama çabamızı, marjinallik ve siyaset ilişkisi üzerinden düşünmeye devam etmek için bir patika açabilir.

"Marjinal", "üç beş çapulcu" ve diğerleri

> Modern devletin egemenliği, tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı olduğu için, kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasından kaçan her şey sapkındır. Bu egemenliğin ötekisi, yasak bölgeler, huzursuzluk ve itaatsizliktir; yasa ve düzenin çöküşüdür (Bauman, 2014: 22).

Ötekileştirme mekanizmasının işleyişinde yer alan çeşitli taktik ve teknikleri inceledikten sonra, bu kısımda yakın dönem Türkiye'sinden bazı örnekler üzerinden ötekileştirmenin "marjinallik ve azlık" vurgusuyla olan ilişkisini ele alacağım.

Marjinallik tartışmalarının öne çıktığı en yakın dönemeçlerden biri 2013 yılıdır. 2013 yılının 1 Mayıs kutlamalarını Taksim Meydanı'nda yapmak isteyen tertip komitesinin talebi İstanbul Valiliği'nce reddedilmişti. Dönemin İstanbul Valisi Hüseyin Avni Mutlu, Taksim Yayalaştırma Projesi kapsamında devam eden inşaat nedeniyle alanın fizikî şartlarının miting yapmaya uygun olmadığını öne sürerek Taksim Meydanı'nda toplanılmasına kesinlikle izin vermeyeceklerini açıklamıştı.[3] 1 Mayıs sabahı, polis, yasağa rağmen alanda toplanmak isteyen gruplara sert bir şekilde müdahale etmiş, çok sayıda insan yaralanmış ve yoğun bir biçimde kullanılan biber gazından etkilenmişti. Gruplarla polis arasındaki bu karşı karşıya gelişler esnasında, 17 yaşındaki Dilan Alp, polisin attığı biber gazı kapsülünün başına isabet etmesi sonucunda ağır yaralanmıştı. Dilan Alp'in başına gelenler medyada ve kamuoyunda öfkeli tepkilere neden olmuş ve polisin orantısız şiddet kullandığına dair eleştirilere yol açmıştı. 2 Mayıs

3 "Vali Mutlu'dan 1 Mayıs Açıklaması", *Hürriyet*, 30 Nisan 2013, http://www.hurriyet.com.tr/vali-mutludan-1-mayis-aciklamasi-23169977 (Erişim Tarihi: 2 Şubat 2017).

2013'te Vali Mutlu, yaşananları değerlendirdiği bir açıklama yapmış ve "medyada yer alan haberlerde kamuoyunun yanıltıldığını"[4] ifade etmişti. Vali Mutlu, bazı köşe yazarlarının, "genç kız teyzesinin evine giderken yaralandı" sözlerinin doğruyu yansıtmadığını ve Dilan Alp'in "yoldan geçen masum biri" olmadığını şu sözlerle iddia etmişti:

> Dilan 19 yaşında bir kızımız. Örgüt üyesi. Örgüt üyesi derken marjinal grup üyesidir. Kaydı vardır. Marjinal gruplarla bağlantısı vardır. Çatışma içerisindedir. Video kayıtlarında emniyet mensuplarıyla çatışma görüntüsü vardır. Annesiyle beraber teyzesine giden bir kız çocuğu değildir. Radikal örgüt mensubudur ve polisimize taş atan grupla görüntüsü var.

Buraya kadar yaptığımız tartışmalar ışığında bakılırsa, Mutlu'nun açıklaması, iktidarın kullandığı ötekileştirme ve marjinalleştirme dilinin bir aradalığına dair tipik bir örnek olarak görülebilir. Ancak yine de, bu açıklama üzerine düşünmenin bazı ilave çıkarımlar yapmaya olanak tanıyacağını düşünüyorum. İlk olarak, Mutlu yaptığı açıklamayla, dinleyicilerine olayın nasıl değerlendirileceğine dair bir çerçeve sunmaya çalışıyor gibidir. Dilan'ın yaralanmış "masum bir genç kız değil", "polisle çatışan marjinal örgüt üyesi" olduğunu iddia ederek kamuoyunda genç kadına yönelik oluşmuş/oluşma ihtimali olan acıma, merhamet etme, empati kurma, adına üzülme gibi duygulanımları engellemeyi amaçlamaktadır. Böylece, dinleyicinin Dilan'ın "karanlık gerçek" yüzünü görmesi ve dinleyiciden, onu, başına gelenlere üzülünmemesi, acınmaması gerekilen kötücül öteki kategorisine yerleştirmesi istenmektedir. Başka bir deyişle, Mutlu, Dilan'a yönelik kamuoyu duygulanımını tersine çevirmek için, popüler tabirle "algı yönetimi"ne başvurmaktadır. Kimin marjinal/radikal olup olmadığını belirlemeye muktedir olan, aynı zamanda kimin için üzülünüp üzülünmeyeceğini –kimin yasının tutulabilir (Butler, 2013: 12) olduğunu– belirleme hakkını da iddia etmektedir. Garfinkel, "itibarsızlaştırmanın, ahlaki infial kapsamında sosyoloji içinde yer aldığını ve ahlaki infialin toplumsal bir duygulanım" (2016: 109) olduğunu belirtir. Garfinkel, "ahlaki infialin paradigmasının açıkça itham etmek olduğunu" şu sözlerle açıklar: "Açıkça lanetleriz, 'bütün herkesten onun göründüğü gibi biri olmadığına, başka türlü ve *özünde* daha alt bir tür olduğuna tanıklık etmelerini rica ediyorum'" (110). Yani, itham eden kişi, itham edilenin göründüğü gibi olmadığını, özünde çok daha kötü olduğunu gösterme çabasındadır. Garfinkel, başarılı bir itham için yerine getirilmesi gereken koşullardan birinin, "itham edilen kişinin, kurulu ve meşru düzen içindeki mevkiinden bir ritüel olarak ayrılması ve meşru düzene zıt bir yerde tanımlanması" (114) olduğunu söyler. Bir başka deyişle, "başarılı bir itibarsızlaştırma için, itham edilen kişi 'dışarıda' konumlandırılmalı, 'yabancı' kılınmalıdır" (115).

4 "Vali Mutlu: Dilan örgüt üyesi", *Sabah*, 2 Mayıs 2013, http://www.sabah.com.tr/gundem/2013/05/02/vali-mutlu-dilan-orgut-uyesi# (Erişim Tarihi: 2 Şubat 2017).

Yukarıda değindiğimiz örnekte, Dilan Alp'in, sırasıyla, "örgüt üyesi", "marjinal grup üyesi" ve "radikal örgüt mensubu" olarak tanımlanması, Garfinkel'e atıfla, "başarılı bir itibarsızlaştırma töreninin" pek çok koşulunu bir arada yerine getirmeyi amaçlamaktadır. Ancak Vali Mutlu'nun tanımlamasında Dilan Alp'in tam olarak neye mensup olduğu net bir biçimde ifade edilmemektedir. Yasadışılık, marjinallik, radikallik gibi ithamlar âdeta birbiriyle eşanlamlıymış, birbirinin yerine geçebilirmiş gibi kullanılmaktadır. Belki de tanımlamanın müphemliği, farklı kategoriler arasındaki ayrımları bulanıklaştırarak hepsini belli belirsiz bir "kriminal/gayrimeşru/illegal öteki" kümesine dahil etmeyi olanaklı kılmaktadır. Radikal diyerek kriminalize eden, marjinal diyerek "yabancılık" ve "tehlike" atfeden bu söylemsel strateji, tespit ettiği ve tanımladığını iddia ettiği gerçekliği aslında inşa ediyormuş gibi görünmektedir. Söylemin buradaki işlevi yalnızca Dilan Alp üzerinden "marjinal" olarak tanımlananın ötekileştirilmesi değil, aynı zamanda, "suçlu ve gayrimeşru" olmayan bir hegemonik bizlik/kendilik tanımını da güvence altına almak, sağlamlaştırmaktır. Açıklamanın dinleyicisi, "annesiyle birlikte teyzesine giden masum kızla" özdeşleşmeye, ancak "radikal örgüt mensubu Dilan'la" arasına mesafe koymaya çağrılmaktadır. Böylece, dinleyiciden "masum biz"le, "suçlu öteki" ikilisinden birinin tarafını seçmesi istenir. Connolly, "üzerinize kazınmış kamusal tanımlamalar tarafından marjinalleştirildiyseniz, damgalandıysanız, alçaltıldıysanız ya da dışlandıysanız, ve bu tanımlamalar bir şekilde kolektif kimliğin temelini oluşturuyorsa, kimlik siyaseti sizi çifte tehlike içine sokar" (1995: 253) der. Ele aldığımız örnekte, sorun yalnızca, "marjinal" diye damgalanan kişinin ötekileştirme mekanizmasına yakalanmış olması değildir, aynı zamanda tam da bu ötekileştirme sayesinde hegemonik kolektif kimliğin (ya da "biz"liğin) kendini tahkim ediyor ve meşrulaştırıyor olmasıdır. Örneğin, bu sayede attığı gaz fişeği nedeniyle şahsın yaralanmasına neden olan kamu görevlisi, suçlanabilir, sorgulanabilir ya da yargılanabilir olmaktan çıkarılmakta ve "masum" bireylerin bu türden bir şiddete maruz kalmayacakları ima edilmektedir.

İncelenen açıklamada ele alındığı biçimiyle, marjinal sözcüğünün geldiği anlamların izini süren Bora, sözcüğün popüler oluşunu 1989 sonrası reel-sosyalizmin çöktüğü zamanla ilişkilendirir (2013). Bora'ya göre "o iklimde marjinal aşağı yukarı 'hâlâ komünist' anlamında bir kelime olarak iş görmüştür" (2013). Dolayısıyla, "soğuk savaş sona ermiş olmasına rağmen hâlâ komünist fikirlerde ısrar edenleri işaret eden marjinal sözcüğü on yılların anti-komünist tortusunu taşımaktadır" (Bora, 2013). Böylece, marjinal, komünizmin artık rağbet görmediği, ciddi bir tehdit olarak görülmediği yeni dönemde, hâlâ "komünizmi/sosyalizmi" savunmaya devam eden insanları küçümseyici bir tonda tarif etmek için kullanılan bir sıfat olmuştur. Bu bağlamda Bora, marjinal sözcüğünün kullanıldığı anlamı şu sözlerle açıklar:

> Müstekbirlerin gözünde komünizm korkutucu bir tehdit idi. "Marjinal", tehlikeli değil de manasız, lüzumsuz görülendir, mide bulandıran sinektir, paçaya sıvanan çamurdur. Hâkim algıdaki düz anlamıyla pekişir bu çağrışım: marjinal, basitçe çok az anlamına alınır. İhmal edilebilir, göz ardı edilebilir, hesaba katılmayabilir, yok hükmündedir. "Marjinal", somut bir hasmı, belirli bir Kötü'yü işaretlemekten öte, manasızca ereksizce kötülüğü, huyca kötülüğü, habisliği işaretler. "Marjinaller" çok az, çok güçsüz, perspektifsizdirler ama başka türlü yapamadıkları için, hınçla kötülüğe devam eder, habistirler. "Marjinal", Türkiye'de müstekbirlerin nefret sözüdür (2013).

Bora'nın sözlerinde açıkça görülebileceği üzere, "marjinal" sözcüğünün bu kullanımı, "sayıca azlık, güçsüzlük" imasıyla birlikte, geçmişin "tehlikeli ötekisini", günümüzün "önemsiz ötekisine" dönüştürmektedir. Ancak bu küçümseyici bakış "önemsiz öteki"nin, damgalanmayacağı anlamına gelmez. Çünkü sayıca az da olsa "marjinal", nefreti hak edecek kadar "kötülük yapmaya", "mide bulandırmaya" devam edebilmektedir.

Gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus, Vali Mutlu'nun açıklamasında Dilan'ın "marjinal grup" üyesi olduğu tezini desteklemek için sarf ettiği "kaydı vardır" sözüdür. Emniyet kaynaklarının gazetecilere verdiği bilgilere göre, olayın gerçekleştiği dönemde, Dilan'ın herhangi bir resmî suç kaydının (sabıka kaydı) bulunmadığı görülmektedir.[5] O halde Mutlu'nun bahsettiği kayıt nedir? Büyük ihtimalle, Mutlu'nun söz ettiği kayıt, yasadışı olmasına rağmen Emniyet tarafından tutulduğu Türkiye'de neredeyse herkesçe bilinen "biyografik bilgi fişi" adı verilen kayıtlardaki bilgilerdir. "Marjinal gruba üye olduğunu gösteren kaydı vardır," diyerek, Vali Mutlu, aslında, Dilan Alp'in Emniyet'in elindeki fişleme sistemine kayıtlı olduğunu, dolayısıyla söz konusu fişlerin, devlet yetkililerince vatandaşları tanımlamak için halen kullanıldığını bir kez daha itiraf etmiştir. Fişleme pratiği, damgalamanın resmî yetkililerce yapılan en somut biçimidir. Kişileri yaşamları boyunca takip eden kayıtların yer aldığı fişler, ötekileştirmenin kâğıt üzerine dökülmüş, somutlaşmış hali gibi görülebilir. Bu boyutuyla, Vali Mutlu'nun açıklaması, aynı zamanda Türkiye'de fişlemenin tarihi bağlamında da ele alınabilir (Aygün, 2014).

Ötekileştirme mekanizmalarını işler kılan söylemsel inşalara dair diğer bir örnekse, 1 Mayıs 2013 tartışmalarından kısa bir süre sonra, "marjinal" sözcüğünün yukarıda incelenen kullanımının azlık imasıyla ilişkili çeşitli biçimlerinin ortaya çıktığı dönemden verilebilir. 27 Mayıs 2013 tarihinde Taksim Yayalaştırma Projesi kapsamında, Taksim Meydanı'nda bulunan Gezi Parkı'nı yıkıp yerine Topçu Kışlası yapmak için harekete geçen iş makineleri ve belediye görevlileri küçük bir grubun protestosuyla karşılaşmışlardı. Söz konusu yıkım kararının hukuka ve kent hakkına aykırı olduğunu savunarak, iş makinelerine engel olmak isteyen eylemciler makinelerin önüne geçip yıkımı fiilen durdurmuşlar ve

5 "Dilan'ın elinde molotof mu sirke mi vardı?", *Hürriyet*, 4 Mayıs 2013, http://www.hurriyet.com.tr/dilanin-elinde-molotof-mu-sirke-ml-vardi-23196432 (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2107).

ardından çadırlar kurarak parkta nöbet tutmaya başlamışlardı. 29 Mayıs sabahı erken saatlerde, polisler parka bir baskın düzenleyerek gaz bombalarıyla parkı boşaltmış ve çadırları sökerek eylemi sona erdirmeye çalışmıştı. Takip eden günlerde, hem hükümetin Gezi Parkı'nı yıkma planlarını hem de protestoculara yönelik orantısız polis şiddetini protesto etmek isteyen binlerce kişi Taksim Gezi Parkı'nda toplanmaya başlamıştı. 31 Mayıs ve 1 Haziran tarihlerinde Gezi Parkı'nı savunmak ve göstericilere yönelik polis şiddetine karşı çıkmak isteyen binlerce kişi Türkiye'nin her yanında eylemler yapmaya başlamışlardı. Bu andan itibaren, Gezi eylemleri İstanbul, Beyoğlu merkezli yerel bir hareket olmaktan çıkmış, tüm Türkiye'de geniş çaplı, çok sesli ve çok aktörlü hükümet protestolarına dönüşmüş ve günlerce Türkiye'yi ayağa kaldıracak bir hareketin başlangıcı olmuştu. 1 Haziran'da polis Taksim Meydanı'ndan çekilmek zorunda kalmış ve meydanı boşaltmıştı. Eylemciler, Gezi Parkı'nda kalabalıklar halinde konaklamaya, çeşitli etkinlikler düzenlemeye başlamışlardı. Yaşanan, farklı görüşlerden ve toplumsal arka planlardan gelen hükümet karşıtı bireylerin yoğun polis şiddetine rağmen kent meydanlarını günlerce işgal etmesi ve direnişe geçmesiydi.

"Gezi Direnişi" olarak da bilinen bu uzun soluklu süreç, Türkiye'de ve dünyada uzunca bir süre gündemin merkezinde yer almış, siyasette ve toplum yaşamında kalıcı izler bırakmış, hatta bazılarına göre çeşitli kırılmaları beraberinde getirmiş olan çok-boyutlu, çok-katmanlı, çok-mekânlı, protestolar, eylemler, etkinlikler silsilesidir.

Gezi sürecine dair –üzerine yapılan yayınların olağanüstü bolluğundan da anlaşılacağı üzere– yapılabilecek çok-boyutlu ve çok sayıda analiz hattı bulunuyor. Benim burada vurgulamak istediğim boyutsa, dönemin Başbakanı Tayyip Erdoğan'ın Gezi eylemleri sürecinin başında yaptığı bazı açıklamalardan hareketle iktidarın, bu süreci ve eylemcilerin kimliğini, pozisyonlarını kurma biçimi olacak. Gezi sürecinin ilk günlerinden biri olan 2 Haziran 2013'te Osmanlı Bankası Arşivi yeni hizmet binası açılışında konuşan Erdoğan devam eden protestolar hakkında şunları söylemişti:

> Biz Taksim meydanının yayalaştırma projesini yapıyoruz, yapacağız. Orası bitecek. İki, 1780 yılında III. Selim döneminde orada yapılmış olan Topçu Kışlasını CHP zihniyeti daha sonra yıkarak stada çevirmiştir. Orayı da, aslına burada nasıl sahip çıkıyorsak, orada da biz o tarihi kışlayı yapacağız. Afedersiniz çok açık net söylüyorum. Biz birkaç tane çapulcunun, o meydana gelip insanımızı, halkımızı yanlış bilgilendirmek suretiyle tahrik etmesine biz pabuç bırakmayız. Çünkü bu millet bize reyini verirken tarihime sahip çık diye verdi, tabiatıma sahip çık diye verdi. Buyurun şimdi biz III. Köprüyü yapıyoruz değil mi? Buyurun bakın, bugün yine oraya bir 300-500 kişi gitmiş. Ne oldu? Şimdi biz o 300-500 kişi oraya gitti diye köprü inşaatını mı durduralım?[6]

6 "Erdoğan: 'Taksim'e cami de yapacağız'", *Hürriyet*, 2 Haziran 2013, http://www.hurriyet.com.tr/erdogan-taksime-cami-de-yapacagiz-23419723 (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2017).

Bu, Erdoğan'ın Gezi Parkı protestocularını, "birkaç tane çapulcu", III. Köprü protestocularını ise "oraya gitmiş 300-500 kişi" olarak tanımladığı ilk konuşmaydı. Ancak konuşma sonrasında "çapulcu" sözcüğü büyük bir yaygınlık kazanmış, önce hükümetin protestoculara yönelik tutumunu özetleyen, sonrasında da protestocuların sahiplenerek anlamını tersine çevirdikleri popüler bir sözcüğe dönüşmüştü.

Devamında, 3 Haziran 2013'te Erdoğan, Fas ziyareti sırasında, Fas başbakanı ile yaptığı ortak basın toplantısında gazetecilerin Gezi Parkı olaylarıyla ilgili sorduğu soruları yanıtlarken şunları söylemişti:

> Olay farklı. Olayı oradan başlatıp farklı [yere] çekme gayreti içerisinde oldular ve bunu aklıselim vatandaşım zaten görecek. Ondan sonra da bunlara gerekli notunu verecektir. Bu işin içerisinde başta ana muhalefet partisi ve aşırı uçlar, marjinal gruplar var ve onlarla müşterek bir dayanışma içerisinde böyle bir adımı atıyorlar. Fakat bunu tabii halkımın, büyük ölçüde kahir ekseriyetle kabullenmesi mümkün değil.[7]

Bu açıklama ise, Gezi Parkı eylemcilerinin Erdoğan tarafından, "marjinal grup, aşırı uç" gibi ifadelerle tanımlandığı ilk örnektir. Ancak art arda yapılan bu iki konuşmada sarf edilen "birkaç çapulcu, bir avuç marjinal" gibi ifadeler, takip eden günlerde Erdoğan tarafından çeşitli yerlerde yaptığı konuşmalarda, farklı kombinasyonlar halinde yinelenerek kullanılmıştır.

Ele alınan konuşmalarda, düzenli olarak öne çıkan, büyük çoğunluğu oluşturan –kimi zaman millet ya da milli irade olarak da ifade edilen– "aklıselim vatandaş" ile az sayıdaki marjinal grup arasına sınır çizen söylemdir. Bu bağlamda, ayırt etme pratikleri aracılığıyla kurulan ötekinin bir boyutu marjinallik ise diğer bir boyutu da "azlık" ve "azınlık" olma imasıdır. "Bir avuç marjinal", "küçük bir grup isyancı" ifadelerinde olduğu gibi, ötekinin söylemsel kuruluşu iktidarın çizdiği marjın dışında kalanı işaret ettiği kadar, ötekinin sayısal azlığını, küçüklüğünü de vurgulamaktadır. İngilizce azınlık anlamına gelen *minority* kelimesinin kökü olan *minor* hem az hem de küçük anlamına gelmektedir. Burada az olma, küçük bir grup olma, siyasal açıdan önemsizliğin ve güçsüzlüğün ifadesi haline gelmektedir. Muktedir ve ezici çoğunluğun karşısında bir avuç marjinalin duruşunun anlamsızlığa terk edildiği, böylece siyasal açıdan bakıldığında normalleştirme-marjinalleştirme ikileminde hareket eden mekanizmanın, sayısal üstünlüğü moral üstünlüğe tercüme eden bir söylemle birlikte işlediği görülmektedir. Connolly'nin sözleriyle, "hegemonik kimlik taleplerinin her zaman etik eğilimlerle dolu olduğunu ve bu taleplere ahlaki bakımdan kendini üstün görmenin damgasını vurduğunu" (1995: 25) hatırlayacak olursak, sayısal çoğunluğun temsili iddiasındaki kimliğin, çoğunluk olmayı aynı zamanda

7 "Erdoğan: 'Birkaç gün içerisinde normale döner'", *NTV*, 3 Haziran 2013, http://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-birkac-gun-icerisinde-normale-doner,Dqp3_oo3fEqPXWwhvmAE9Q (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2017).

haklı, meşru ve rasyonel olmakla eşdeğer hale getirdiği görülür. Erdoğan'ın "bize bazı marjinal gruplar değil, bize millet hesap sorar"[8] sözlerinde de görüldüğü gibi, "marjinal grup" olarak tanımlananlar yalnızca önemsizliğe hapsedilmekle kalmayıp, aynı zamanda "millet" tanımının da dışına itilmektedir. Kastoryano, bu durumu "ötekinin, devletin ve ulusun öz-temsilinden (*self-representation*) dışlanması" sözleriyle betimler (2010: 81). Kastoryano'ya göre, "ötekiyi tanımlamak, ona çoğunluktan farklı bir hukuki, kültürel ve sosyal statü atfetmeye varır" (2010). Böylece, "çapulcu ve marjinal" olarak nitelendirilen öteki, AKP söylemindeki millet kavramının dışlayıcı tanımı tarafından hegemonik milli kimliğin dışına itilir. Bora'nın da belirttiği gibi, "marjinal grup" sözcüğü, 1990'larda komünistleri ve her nevi sistem karşıtı radikalleri kodlarken, AKP devrinde, marjinal yaftası, iktidarın kapsama alanının dışında kalmaya "cüret eden herkese yapışır' (2013) hale gelmiştir. Bu biçimiyle ele alındığında farklılığın ötekiliğe dönüştürülmesi; basitçe istenmedik, istisnai bir olay olarak değil, siyasal alanın sınırlarını çizen yaşamsal bir pratik olarak anlaşılır.

Sonuç

Ötekileştirmeyi düşünmenin farklı yolları bulunabilir. Ancak bu makalede siyasal ve sosyal kuramın patikalarında yürüyerek, ötekileştirme fenomenine daha yakından bakmamızı sağlayacak bir konum bulmaya çalıştım. Benzer biçimde ötekileştirmenin, etnik, dinsel, mezhepsel ve benzeri farklı temelleri de olabilir. Bu makalede özellikle, marjinallik ve azlık vurgusuyla yapılan ötekileştirmeyi incelemeye çalıştım. Küçük ve marjinal bir grup olarak damgalananların nasıl bir söylemsel mekanizma tarafından kuşatıldığını anlamayı ve açıklamayı denedim. Ele aldığım örneklerde de tartıştığım üzere, kişilerin, hegemonik kimlik tarafından bir kez marjinal olarak damgalandıktan sonra, yurttaşlık haklarından kolayca soyularak, "çıplak hayata" (Agamben, 2013) nasıl indirgenebileceğini görmeye, göstermeye çalıştım. Demokratik bir yaşamı amaçlayanlar için, farklılığın ötekiliğe dönüştürüldüğü kırılma noktalarının ve söylemsel inşaların sürekli akılda tutulması gerektiğini ve "küçüğün" "büyük", "azın" "çok", "marjinalin" "normal" karşısındaki kırılgan konumunun sürekli gözetilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu yanıyla, demokratik bir siyaset, "marjinal olma hakkını" savunma zorunluluğuyla yüz yüzedir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2013) *Kutsal İnsan: Egemen iktidar ve çıplak hayat*, ikinci baskı, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, İstanbul.

Aygün, H. (2014) *Fişlemenin Kısa Tarihi*, ikinci baskı, Ayrıntı, İstanbul.

8 "Bize marjinal gruplar değil millet hesap sorar", *Anadolu Ajansı*, 9 Haziran 2013, http://aa.com.tr/tr/politika/bize-marjinal-gruplar-degil-millet-hesap-sorar/239601 (Erişim Tarihi: 3 Şubat 2017).

Baumann, G. ve Gingrich, A. der. (2004) *Grammars of Identity/Alterity: A structural approach*, Berghahn Books, New York.

Bauman, Z. (2014) *Modernlik ve Müphemlik*, ikinci baskı, çev. İ. Türkmen, Ayrıntı, İstanbul.

Becker, H. S. (2015) *Hariciler (Outsiders): Bir sapkınlık sosyolojisi çalışması*, ikinci baskı, çev. Ş. Geniş ve L. Ünsaldı, Heretik, Ankara.

Bora, T. (6 Mayıs 2013) "Marjinal", *Birikim Güncel*, http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/463/marjinal#.WJTFhfmLTIU (Erişim Tarihi: 15 Ocak 2017).

Butler, J. (2013) *Kırılgan Hayat: Yasın ve şiddetin gücü*, ikinci baskı, çev. B. Ertür, Metis, İstanbul.

Çayır, K. ve Ceyhan, M. A. der. (2013) *Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlar*, ikinci baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Connolly, W. E. (1995) *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin açmazlarına dair çözüm önerileri*, çev. F. Lekesizalın, Ayrıntı, İstanbul.

Foucault, M. (2005) *Özne ve İktidar*, ikinci baskı, çev. I. Ergüden ve O. Akınhay, Ayrıntı, İstanbul.

Garfinkel, H. (2016) "Başarılı Bir İtibarsızlaştırma Töreninin Koşulları" Ünsaldı, L. (der.) *Yabancı: Bir ilişki biçimi olarak ötekilik* içinde, Heretik, Ankara, 107-117.

Goffman, E. (2014) *Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar*, ikinci baskı, çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı ve S. N. Ağırnaslı, Heretik, Ankara.

Kastoryano, R. (2010) "Codes of Otherness", *Social Research*, 77(1): 79-100.

Mollaer, F. der. (2014) *Kimlik Politikaları: Tanınma, özdeşlik ve farklılık*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Mouffe, C. (2015a) *Demokratik Paradoks*, üçüncü baskı, çev. A. C. Aşkın, Epos, Ankara.

Mouffe, C. (2015b) *Siyasal Üzerine*, üçüncü baskı, çev. M. Ratip, İletişim, İstanbul.

Mouffe, C. (2015c) *Dünyayı Politik Düşünmek: Agonistik Siyaset*, çev. M. Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul.

Toprak, B. vd. (2012) *Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve muhafazakarlık ekseninde ötekileştirilenler*, dördüncü baskı, Metis, İstanbul.

Ünsaldı, L. (2014) "Takdim ve Heretik'in Onuncu Kitabı Vesilesiyle" Goffman, E. (der.) *Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* içinde, Heretik, Ankara, 7-19.

Çatışmaların barışçıl bir çözüme kavuşturulma imkânı: Konsensüsün metafizik-sonrası temelleri

*Özgür Soysal**

Özet: Habermas "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi" metninde, Kant'ın bizi kalıcı barışa götürecek kozmopolit düzen düşüncesinin, köklü bir değişime uğrayan dünyanın mevcut durumuyla ilişkisini koruyabilmesi için kavramsal bir revizyona tabi tutulması ve yeniden formüle edilmesi gerektiğini savunur. Ama Habermas'ın bu konudaki kavramsal revizyon girişimi ya da kendi alternatif teori çerçeve önerisi *Ebedi Barış İdesi*'nde bulunmaz. Nitekim bu çalışmanın hedefi Habermas'ın kendi çalışmalarında barışın güvencesi olarak, günümüz dünyasına uygun nasıl bir demokratik anayasal politik yapı önerdiğini ("cumhuriyetlerin barışçı doğası"); barışçı bir demokrasi ile kapitalizmin ilişkisine ilişkin görüşlerini ("dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü") ve kamusallığın yapısal dönüşümüne rağmen kamusallığın nasıl eleştiri ve politik öğrenme süreçlerine dayanak oluşturan bir tartışma yeri olabileceğine yönelik önerilerini ("politik kamusal alanın işlevi") eleştirel bir şekilde sergilemektir. Elbette bu yolda esas olarak, Habermas'ın, Kant'ın transandantal kavramsal çerçevesinin yol açtığını söylediği sorunlara (onu metafizik bir doğa ereği kavramına sığınmak zorunda bırakan açmazlara) kendi düşüncesinde nasıl çözüm önerileri getirdiğini açığa vurmak olacaktır. Dolayısıyla bu metinde temel olarak, Habermas'ın insanlar arasındaki çatışmaların barışçı bir çözüme kavuşturulabilmesi için günümüz düşünsel parametrelerine yani metafizik-sonrası bir düşüncede teorileştirmenin asgari savunulabilirlik ya da kabul edilebilirlik koşullarını uygun bir zemin önerme iddiasını eleştirel bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar sözcükler: Ebedi Barış, Kant, Habermas, konsensüs, Eleştirel Teori.

Giriş

"Bizi doğadan çıkaran şey, doğasını bilebildiğimiz yegane şeydir: Dil... İlk cümlemiz bile şüphe götürmez bir şekilde evrensel ve sınırlanmamış bir konsensüs amacımızı ifade eder" (Habermas, 1971: 314).[1]

(*) Yrd. Doç. Dr. Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir.

1 *Bilgi ve İnsani İlgiler* kitabına eklenen bu bölüm, aslında Habermas'ın daha önceden "Bilgi ve İlgi" başlığı altında yayımlanmış olan 1965'teki Frankfurt Okulu açılış konuşmasıdır. Bkz. (Habermas, 2007a: 95-108).

Habermas "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi" metninde, Kant'ın bizi kalıcı barışa götürecek kozmopolitan düzen düşüncesinin, köklü bir değişime uğramış dünyanın mevcut durumuyla ilişkisini koruyabilmesi için köklü bir şekilde gözden geçirilip düzeltilmesi, kavramsal bir revizyona tabi tutulması ve yeniden formüle edilmesi gerektiğini savunur (Habermas, 2005: 393). Onun *Ebedi Barış İdesi* metni bağlamında gerçekleştirdiği bu revizyon, günümüzde devletlerin içsel ve dışsal egemenliklerinde yaşanan değişime; barış kavramını yeniden düşünmeyi zorunlu kılacak şekilde tabakalara ayrılmış dünya toplumuna ve küreselleşmiş tehdit ve tehlikelere odaklanır (394-400). Habermas bu tarihsel gelişmeler çerçevesinde, Kant'ın ebedi barışın güvencesi üzerine görüşlerinde tespit ettiği üç doğal eğilime ("cumhuriyetlerin barışçı doğası", "dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü" ve "politik kamusal alanın işlevi") yönelik itiraz ve eleştirilerini ortaya koyar (387-393). Fakat Habermas bu itirazlarında, Kant'ın iddialarının kısmen makul olsalar da sadece tarihsel gelişmeler ile çürütüldüklerini öne sürmekle yetinmez. Ona göre esas olarak, Kant'ın bu iddialarına temel teşkil eden kavramsal çerçeve sorunludur ve değiştirilmesi gerekmektedir. Ama Habermas'ın bu konudaki kavramsal revizyon girişimi ya da kendi alternatif teorik çerçeve önerisi *Ebedi Barış İdesi*'nde bulunmaz.

Nitekim bu çalışmanın hedefi Habermas'ın Kant'a yönelik eleştirilerinden hareketle, onun kendi çalışmalarında barışın güvencesi olarak, günümüz dünyasına uygun nasıl bir demokratik anayasal politik yapı önerdiğini ("cumhuriyetlerin barışçı doğası"); barışçı bir demokrasi ile kapitalizmin ilişkisine ilişkin görüşlerini ("dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü") ve kamusallığın yapısal dönüşümüne rağmen kamusallığın nasıl eleştiri ve politik öğrenme süreçlerine dayanak oluşturan bir tartışma yeri olabileceğine yönelik önerilerini ("politik kamusal alanın işlevi") eleştirel bir şekilde sergilemek ve tartışmaya açmaktır. Bu yolda ilk olarak, Habermas'ın Kant'ın "Ebedi Barışa Doğru: Felsefi Bir Deneme" (2006: 67-110) metnindeki görüşlerine dair değerlendirme ve eleştirilerini ele alacağız. Ama bu başlangıç noktasından hareketle, çalışmanın temel aksını esas olarak, Habermas'ın, Kant'ın transandantal kavramsal çerçevesinin yol açtığını söylediği sorunlara kendi düşüncesinde nasıl çözüm önerileri getirdiğini açığa vurmak belirleyecek. Dolayısıyla Habermas'ın gelenek ile eleştiri arasındaki ilişkinin doğasına (kültürel pratiklerin; ahlâk, hukuk ile politika arasında nasıl bir dolayım oluşturabileceğine) ve politik öğrenme süreçlerine dayanak teşkil eden uygun bir kamusal alanın nasıl oluşturabileceğine yönelik görüşlerinin, onun Kant düşüncesine atfettiği açmazlardan nasıl kurtulmaya çalıştığını tartışmaya çalışacağız. Zira Habermas, kendi metafizik-sonrası perspektifi benimsendiğinde, çağdaş tartışmalarda sürekli karşımıza çıkan "saf transandantalcılık" ve "saf tarihselcilik" alternatifleri arasında seçim yapma açmazın-

dan kurtulabileceğimizi iddia etmektedir. Dolayısıyla bu metinde temel olarak, Habermas'ın insanlar arasındaki çatışmaların barışçı bir çözüme kavuşturulabilmesi için günümüz düşünsel parametrelerini, yani metafizik-sonrası bir düşüncede teorileştirmenin asgari savunulabilirlik ya da kabul edilebilirlik koşullarını uygun bir zemin önerme iddiasını eleştirel bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız. Ama bu değerlendirme, onun bu konudaki görüşlerinin tüketici ve sistematik bir dökümü olmaktan ziyade insanlar arası çatışmaların şiddet içermeyen bir şekilde uzlaştırılabilme imkânlarına yönelik görüşlerine ve bu imkânların nasıl gerçekleştirilebileceği üzerine olan önerilerine odaklanacaktır. Ama aynı zamanda onun yaklaşımını karakterize eden ve bir bütün olarak düşüncesinde meydana gelen önemli değişimlerde belirleyici olan bazı gerilim ve açmazlara da, günümüzde çatışmaları demokratik müzakereler aracılığıyla barışçı bir şekilde çözümlemeye çalışan toplumsal hareketlerin karşılaştığı güçlüklerin anlaşılmasına katkıda bulundukları ölçüde işaret etmeye gayret edeceğiz.[2]

"Ebedi Barışa Doğru"

Habermas 'a göre Kant'ın "Ebedi Barışa Doğru: Felsefi Bir Deneme" yazısının önemli bir yönü, geliştirmiş olduğu hukuk öğretisine üçüncü bir boyut daha katmış olması, yani devletlerin medeni hukukları ve devletlerarası hukukun yanı sıra dünya yurttaşlarının haklarına dayalı bir kozmopolitan bir hukuk düşüncesini de öne sürmüş olmasıdır. Kant tüm savaşları kalıcı olarak ortadan kaldıracak olan kozmopolitan düzene geçişi ise aslında belirli bir devletin kurulmasına yol açmak suretiyle belirli bir bölgenin yurttaşlarının yasal olarak güvence altına alınmış bir özgürlük içinde yaşamalarına olanak veren "doğal durumdan ayrılmaya yönelik ilk edimle" benzeşim kurarak tanımlamıştır (Habermas, 2005: 384). Nitekim Kant bizi kalıcı bir barış durumuna götürecek kesinleşmiş sonuç maddelerinin temeline, birbirleri üzerinde karşılıklı olarak etkide bulunabilen tüm insanların –onların ilişkilerini doğal durumdan çıkaracak olan– belirli sivil örgütlenmeler ya da yasal düzenler (hukuksal örgütlenme biçimleri) içinde bulunmaları gerektiği ilkesini koyduğunu belirtmiştir (Kant, 2006: 73).

Dolayısıyla Kant'a göre insanların doğal durumunun bir savaş hali olduğunu ve barışın ancak hukuki olarak inşa edilebildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kant kalıcı bir barışın oluşturulma sürecini birbirini takip eden üç hukuki örgütlenme biçimi ("kamu hukuku", "uluslararası hukuk", "kozmopolitan hukuk") ile anlatır ve bu zorunlu aşamaların her biri, üç sonuç maddesinde sırayla açıklanır. Ona göre, kalıcı barışa giden yolun ilk aşamasında bulunan hukuksal örgütlenme biçimi, insanların bir ulusun üyeleri olmak bakımından tabi oldukları ka-

2 Habermas'ın kamusal alan analizi, iletişimsel eylem kuramı, rasyonalizasyon süreçleri ve hukuk üzerine görüşleri için Habermas'ın düşüncesinin gelişimini farklı bir problematik bağlamında olsa da daha geniş bir çerçevede ele aldığım doktora tezimden faydalandım (Soysal, 2011).

mu hukukudur. Ebedi barışın kesinleşmiş amaç maddelerinin birincisi, bu düzeydeki hukuk biçimini tanımlar ve her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması gerektiğini öne sürer. Kant'a göre devletlerin birbirleriyle ilişkilerini yöneten hukuksal örgütlenme biçimi, yani uluslararası hukukla ilgili olan ikinci amaç maddesi ise bu hukukun özgür bir devletler federasyonu üzerine dayanması gerektiğini bildirir. Bunun anlamı, kalıcı bir barışın, bireyleri –Kant'ın her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş hali olarak tasvir ettiği– doğal durumdan çıkaran toplum sözleşmesi gibi savaşan devletler arasındaki doğal durumun da sona erdirilmesini zorunlu olarak gerektirdiğidir. Son olarak, Kant ebedi barışın üçüncü maddesinde, birbirleri üzerinde etkide bulunabildikleri ölçüde evrensel bir insanlık devletinin yurttaşları olarak alınması gereken bireyler ve mensubu olmadıkları devletlere dair hukuksal örgütlenme biçiminin, yani kozmopolitan hukukun evrensel bir konukseverlik koşulları ile sınırlandırılması gerektiğini öne sürer (Kant, 2006: 73, 74, 78, 82).

Habermas Kant'ın her bir devletin içindeki yasal düzenin en sonunda bütün insanları birleştiren ve savaşı ortadan kaldıran bir küresel hukuki ve politik düzene yol açacağına ilişkin düşüncesinin, kendi zamanının belli tarihsel deneyimlerinden ve modern doğal hukuka ilişkin belli tartışmalardan alınan kavramlardan geliştirildiğine dikkat çeker (Habermas, 2005: 381-382). Ona göre Kant'ın devletlerarası hukuk alanında anayasal olarak örgütlenmiş bir uluslar topluluğu yerine gönüllülüğe bağlı bir özgür devletler federasyonu önermesi, onun düşüncesini günümüzden ayıran kavramsal farklılıkların ve zamansal uzaklıkların önemli bir göstergesidir. Zira Kant devletlerarası hukuku, savaşı önleme amacı taşıyan devletlerin gönüllü ortaklığına dayanan bir ittifakla birbirlerine bağlandıkları –ama her üyenin egemenliğinin (egemenlik güçleri ve yargı yetkilerinin) dokunulmaz kaldığı– sürekli genişleyen daimi bir federasyon olarak göz önünde bulundurmaktadır. Buna karşılık Habermas Kant'ın bu birliğin nasıl kalıcı kılınabileceği ve uluslararası anlaşmazlıkların barışçı çözümünün bu birliğin hangi özelliklerine dayanabileceğini, devletleri bağlayıcı olabilecek bir zorunluluk unsuru olmaksızın açıklayamayacağını belirtir (384-385).

Bu açıdan kozmopolitan normların da nasıl sadece tavsiye edici ya da düzenleyici fikirler olmanın ötesine geçerek zorlayıcı ve bağlayıcı bir statüye ulaşabileceğini anlamak güçleşir. Gerçi Kant da bu problemin farkındadır, ama tüm halklardan oluşan evrensel bir devletin ve dolayısıyla anayasal düzene benzer bağlayıcı bir küresel hukuki oluşum (pozitif bir dünya devleti düşüncesi) hedefini egemen devletlerin kabul etmeyeceğini, bunun yerine negatif bir ikame olarak düşünülebilecek "düşmanlık eğilimlerini ve yasaya saygısızlığı gemleyebilecek olan kalıcı ve sürekli genişleyen bir federasyon" ile yetinilmesi gerektiğini belirtir (Kant, 2006: 81). Kant bu "negatif ikame" seçeneği (özgür devletler federasyonu) çerçevesinde savaş çıkabilme olasılığının daha yüksek olduğu-

nun farkındadır ama tüm devletlerin birleşerek oluşturacağı bir dünya devletinin, evrensel bir monarşiye ve ruhsuz bir despotizme dönüşme tehlikesine dikkat çeker (91).

Habermas'a göre Kant ulusal egemenlik engelinin aşılmayacağını varsaydığı için kozmopolitan toplumu, dünya yurttaşlarının oluşturduğu bir birlik olarak değil, gönüllü bir devletler federasyonu olarak göz önünde bulundurmaktadır (Habermas, 2005: 395). Aslında Habermas tarihsel olarak bakıldığında Kant'ın anayasal olarak örgütlenmiş bir devletler topluluğunu gerçekçi bulmayışının makul olduğunu belirtir. Zira Kant'ın dönemi hem anayasal demokratik devletlerin henüz istisnai olduğu hem de devletlerarası alanın, ulusal egemenlikleri sınırlayan herhangi düzenlemeyi hayalci gösteren bir güç politikasının ilkelerine göre tanımlandığı bir zamandır. Nitekim Habermas Kant'ın her biri halen güç politikasına bağlı kalan özgür devletlerin barış ittifakına nasıl bir ahlâki motivasyon ile katılacağı ve bu ittifakın nasıl sürdürülebileceğini açıklama konusunda güçlük yaşamakta olduğunu belirtir. Kant'ın bu güçlüğe çözüm arayışını ise doğanın gizli bir amacı aracılığıyla politika ve ahlâk arasındaki –olanaksız– uzlaşmayı makul hale getiren bir kozmopolitan tarih felsefesi önerisinde buluruz (Habermas, 2005: 387).

Habermas egemen devletlerin bir federasyona katılmalarının nasıl kendi yararlarına olduğunu açıklamaya çalışan Kant'ın bu yolda, kısmen makul olmakla birlikte 19. ve 20 yüzyıldaki gelişmelerle yanlışlanmış olan üç doğal eğilime atıfta bulunduğunu iddia eder. Habermas bu doğal eğilimleri –yani Kant'ın "cumhuriyetlerin barışçı doğası", "dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü" ve "politik kamusal alanın işlevi"ne dair argümanlarını– tarihsel gelişmeler ışığında değerlendirir (387-393).[3] Kant'ın ilk argümanı, demokratik anayasal bir devletin yurttaşlarının hükümetlerini daha barışçı bir politika izlemeye yöneltebileceği varsayımından hareket eder ve cumhuriyetçi devletlerin çoğalmasıyla birlikte uluslararası ilişkilerde savaş olasılığının giderek azalacağını ileri sürer. Ama Habermas'a göre bu iyimser varsayım, Kant'ın henüz o dönemde ne denli çapraşık olduğunu anlayamayacağı bir düşünce, yani milliyetçilik düşüncesi tarafından çürütülmüştür. Zira egemen devletlerin, kendi uyruklarını devletleriyle özdeşleşen yurttaşlara dönüştürmenin en etkili aracı haline gelen milliyetçilik, kitleleri toplu olarak devletin bekası ve ulusal bağımsızlık adına harekete geçirebilmekte ve ideolojik bir anlamda sınırsız özgürlük savaşlarına yola açabilmektedir. Tarihsel gelişmeler göstermiştir ki milliyetçilikle, yurttaşların cumhuriyetçi ülküleri, barıştan ziyade kendi ulusları ve yurtları için savaşma ve ölme isteğini doğurmaktadır (388).[4] Öte yandan Habermas demokra-

3 Habermas buradaki tartışmasında özellikle Kant'ın metnindeki "Ebedi Barışın Güvencesi Üzerine" başlıklı tamamlayıcı bölüme odaklanır (Kant, 2006: 85-92).

4 Ayrıca Habermas Kant'ın kendi zamanı çerçevesinde, dünya savaşlarını değil, tek tek uluslar ya da ittifaklar arasında ve sınırlı bir mekânda gerçekleşen savaşları göz önünde bulundurmakta olduğuna dikkat çeker. Bir başka deyişle Kant iç savaşları, gerilla mücadelelerini ya da sürgün

tik bir anayasaya sahip devletlerin yurttaşlarının, hükümetlerinin daha barışçı dış politika izlemeleri yönünde etkili olabilecekleri fikrinin tamamen yanlışlandığını düşünmez. Aslında uluslararası ilişkiler alanındaki çalışmalarda "demokratik barış kuramı" olarak nitelenen yaklaşıma temkinli bir şekilde işaret eder ve demokratik devletlerin otoriter devletlere göre zorunlu olarak daha az savaşmadığını ama en azından birbirleriyle olan ilişkilerinde daha az savaş yanlısı bir tutum sergilediğini gösteren tarihsel ve istatiksel çalışmalara atıfta bulunur (Habermas, 2005: 388).[5]

Habermas'a göre tarihsel gelişmeler, Kant'ın "ticaret ruhu savaşla birlikte var olmaz" düşüncesinden hareketle insan, mal ve bilgi alışverişinin ve ticaret alanının genişlemesinin uluslararası barışa katkıda bulunacağı argümanını da benzer şekilde etkilemiştir. Zira Kant kapitalist gelişmenin sınıflar arasında çatışmaya yol açabileceğini ve özellikle 19. Yüzyıl sonu ve 20 yüzyıl başlarında kapitalist endüstrileşmenin hızlanmasıyla birlikte şiddetlenen toplumsal gerilimlerin, hem iç savaşlara yol açarak iç politikayı zora sokacağını hem de dış politikada emperyalist savaşlara giden bir yola girilmesine sebep olacağını öngörememiştir. (389). Ama Habermas küreselleşme süreçlerinde çift değerli olsa da (farkı imkânlar ve farklı tehlikelere yol açsa da) Kant'ın karşılıklı ekonomik bağımlılıkların barışçı etkilere sahip olabileceği tezini destekler gelişmeler olduğunu düşünmektedir. Gerçi kapitalist gelişmenin sınıf çatışmalarına yol açabilmesi sadece barışın kendisini değil, aynı zamanda liberal toplumların barışçı bir şekilde yaşayacakları varsayımını da ciddi bir şekilde zora sokar. Dolayısıyla Habermas'ın sınıf çatışmalarının refah devletiyle –ancak İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği felaketlerden sonra– başarılı bir şekilde çözümlenmesinin mümkün olduğunu öne sürmesine (Habermas, 2005: 389) rağmen kapitalizm ile demokrasi arasındaki gerilimli ilişkinin doğasına dair tartışmaların oldukça karmaşık olduğunu ve aslında göreceğimiz gibi, onun düşüncesinin gelişiminde meydana gelen önemli değişikler üzerinde rol oynadığını eklemek gerekir.

Habermas, Kant'ın devletlerarası bir federasyon iddiasını desteklemek için sunduğu üçüncü argümanını ise onun kamusal alan ve alenilik (kamusallık) il-

---

ve toplu katliamlara yol açan ideolojik amaçlara hizmet eden savaşları değil; devletler ve yöneticileri arasındaki anlaşmazlıklardan doğan, siyasal amaçları açıkça tanımlanmış savaşları düşünmektedir (Habermas, 2005: 383).

5 Demokratik barış kuramlarının pek çok farklı ampirik ve teorik biçimi olmasına karşın, hemen hepsindeki temel iddia, demokrasilerin dış ilişkilerde daha barışçı bir politika izleme eğiliminde olduklarıdır. Kant'ın *Ebedi Barış* metni, barışçı olan cumhuriyetlerin devletler arasındaki ilişkilerde de barışçı bir politika izleme eğilimine sahip olduğu iddiasını içerdiği için bu tür teorilerin kendisine atıfta bulunduğu önemli bir kaynaktır. Gerçi demokratik devletlerin öyle olmayan yönetimlerden daha farklı ve fazla savaşa girme yolları bulduğu iddia edilebilir, ama bu kuramı savunanların ilgili tarihsel çalışmalarında bu tür savaşların en az bir tarafının demokratik olmayan bir devlet olduğuna dikkat çekilmektedir. Yani bu bakış açısına göre demokrasiler en azından kendi aralarında daha az savaşa girme eğilimindedirler. Mesela bu konudaki önde gelen teorisyenlerden Doyle'a göre liberal demokrasilerin farklılığını, kendi aralarında barışçıl bir politika izlemeleri ve esas olarak liberal olmayan devletlerle savaşma eğilimine sahip olmaları teşkil eder (Doyle, 2011: 2).

kesi anlayışı üzerinden tartışır. Kant kamu hukukunu tüm ampirik unsurlarından soyutlarsak onun transandantal kuralı olduğu söylenebilecek bir önermeye ulaşabileceğimizi öne sürmüştür: "Diğer insanların hakları üzerinde etkiye sahip olan ve maksimleri[6] bakımından aleniyet ile uyuşmayan tüm eylemler adaletsizdir" (Kant, 2006: 104). Ona göre hukuki bir iddianın adil ve dolayısıyla hukuki olabilmesinin zorunlu koşulu aleni olarak, yani kamuya açık bir şekilde ortaya atılabilmesidir. Bu açıdan aleniyet ilkesi izlenecek politikaların adil ya da haklı olup olmadıklarının sınanması için bir kriter de sunabilir.[7] Yani cumhuriyetçi bir yönetim biçiminde, sivil toplumsal eleştiri, kamu önünde aleni bir şekilde savunulamayacak eylem ilkelerinin benimsenmesine engel olabilir. Nitekim Habermas Kant'ın, kamu önünde konuşabilen ya da hukuk öğretmeni olan felsefecilerin, savaş ilan etme ya da barış yapma koşulları üzerine kamusal alanda özgür bir şekilde konuşmalarına izin verilmesinin toplumsal eleştiri açısından önemin savunan argümanına işaret eder. Kant'a göre filozofların açık ve özgür bir şekilde konuşmaları yönetim sanatını aydınlatır ve filozoflar, doğaları gereği bir araya gelip gruplar oluşturmaya muktedir olmadıkları için onların salt propagandacı olduklarından şüphelenmeye de gerek kalmayacaktır (Kant, 2006: 94).

Kant'ın felsefecilerin ikna gücüne, dürüstlüğüne ve kamusallığın toplumsal eleştirinin gelişimi açısından değerine yönelik inancına karşılık, Habermas onun 20. yüzyıldaki gelişmeleri, yani entelektüellerin akla ihanetinin daha önce görülmemiş bir kapsamda olabileceğini ve günümüzde elektronik kitle iletişim araçlarının egemenliğine giren kamusal alanın (konuşmaya ve tartışmaya dayanan bu Aydınlanma ortamının) dili ortadan kaldıran manipülasyon biçimlerine dönüşebileceğini hayal bile edemez olduğunu belirtir. Dolayısıyla Habermas'a göre, edebi araçlar çevresinde oluşan, üyelerini eğitimli yurttaşların oluşturduğu, şeffaf ve her türlü tartışmaya açık bir kamusal alanı göz önünde bulundurmakta olan Kant, burjuva kamusal alanın yapısal dönüşümünü öngörememiştir.[8] Dahası Habermas Kant'ın kamusallık ilkesinin işlevine dair görüşlerinin, onun düşüncesinde, bir politik yapının hukuksal oluşumu ile politik kültürü arasındaki ilişkinin doğasının anlaşılmasına ilişkin birtakım sorunları öne çıkardığını iddia eder. Ona göre Kant'ın, içsel koşulları dışsal koşullardan, ahlâklılığı yasallıktan ayıran transandantal kavramsal çerçevesi, nihai olarak, kültür pratiklerinin ahlâk, hukuk ile politika arasında nasıl bir dolayım teşkil etti-

6 "Maksim" sözcüğü Kant'ın ahlâk felsefesindeki özel anlamıyla, yani "eylemlerin öznel ilkeleri" olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

7 Nitekim Kant, hedeflerine ulaşmak için aleniliği (yani açıkça ortaya koyulabilmeyi) gerektiren tüm eylem ilkelerinin hem politikaya hem de hukuka uygun olduğunu savunmuştur (Kant, 2006: 109).

8 Gerçi Habermas Kant'ın tam da bu bozulmayı tahayyül bile edemez olduğu için günümüzde küresel iletişimin sonucu olarak ortaya çıkan ve kozmopolitan bir hukuk düşüncesinin ayrılmaz dayanağı haline gelmiş olan küresel bir kamuoyunun gelişimini öngörebildiğini söyler (Habermas, 2005: 391).

gini ve dolayısıyla politik öğrenme süreçlerini geliştiren bir kamusal alan için uygun ortamı nasıl sağladığını açıklayabilmesine imkân tanımamaktadır. Aslında Kant belli ilkeler üzerine daha geniş uzlaşıma yol açacak bir kültürel gelişimden söz eder ve iletişimsel özgürlüklerin kamusal kullanımının, politik toplumsallaşma aracılığıyla halkın düşünme tarzını ve tutumlarını etkileyen Aydınlanma süreçlerine dönüştüğünü düşünmektedir. Ama Habermas'ın eleştirisi, onun bu görüşlerinin, kendi teorisinde sistematik bir öneme sahip olmayacağına yöneliktir. Habermas liberal bir kültürün, özgürlük kurumlarının kök saldığı zemini ve aynı zamanda halkın politik eğitimindeki ilerlemenin gerçekleştiği ortamı teşkil ettiğine dikkat çeker. Ama Kant, liberal bir politik kültürün kişinin çıkarlarını, ahlâki içgörülerini sağduyulu bir şekilde takip etmesi ve gelenekler arasında kurduğu sürekliliği göz ardı etmekte ve dolayısıyla eleştiri ile gelenek arasındaki ilişkiyi açıklayamamaktadır. Nitekim Habermas Kant'ın "toplumdışı toplumsallık" görüşlerine atıfta bulunur ve onun patolojik olarak zorla kabul ettirilmiş bir toplumsal birliğin nasıl ahlâki bir bütüne dönüştüğünü ancak metafizik bir doğal ereğe başvurmak suretiyle açıklayabildiğine dikkat çeker (Habermas, 2005: 392-393).[9]

Sonuç olarak, Habermas'a göre Kant'ın kalıcı bir barış önerisinin günümüz dünyasına uygun bir hale getirilmesi için köklü bir şekilde gözden geçirilip düzeltilmesi gerekir. Ama daha önce de söylediğimiz gibi, Habermas, Kant'ın önerisinin günümüz koşullarına göre yeniden formüle edilmesine dair görüşlerini ortaya koymakla birlikte bu önerinin temelinde bulunan kavramsal çerçeveye dair yönelttiğini gördüğümüz itirazlarını tartışmaya açmamıştır. Dolayısıyla politik kamusal alanın işlevine dair görüşlerinden başlayarak Habermas'ın kendi çalışmalarına döneceğiz ve onun Kant'ın transandantal kavramsal çerçevesinin yol açtığını söylediği sorunlara (onu metafizik bir doğa ereği kavramına sığınmak zorunda bırakan açmazlara) kendi düşüncesinde nasıl çözüm önerileri getirdiğini ve bu yolda geliştirdiği alternatif teorik çerçevenin, Kant düşüncesine atfettiği açmazlardan nasıl kurtulmaya çalıştığını tartışmaya açacağız.

---

9 Kant "toplumdışı toplumsallık" ile insanların bir toplum olma eğilimlerini ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlar. Yani ona göre, insan doğasında hem toplumsallaşma eğilimi hem de birey olarak yaşama, kendisini başkalarından ayrı tutarak her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulunur. Kant insanın kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi her yönden bir direnç beklediğini ve tam da bu direncin, insanın gücünü uyandırmak suretiyle onun hem tahammül edemediği hem de vazgeçemediği diğer insanlar arasında mevki elde etmeye yönelttiğini düşünür. Böylece Kant insanın bu antagonizma sayesinde barbarlıktan çıkarak kültüre doğru ilk adımlarını attığını, yani "patolojik olarak zorlanmış bir toplumsal birliğin ahlâki bir bütünselliğe dönüşme" sürecinin başladığını öne sürer. Onun açıklamasına göre doğa, insanın yeteneklerinin gelişmesi için bu toplumsal antagonizmayı araç olarak kullanır. Dolayısıyla yasaya uygun bir düzenin ortaya çıkışı –bu bağlamda– doğanın kullandığı bu antagonizmadan hareketle açıklanır (Kant, 1982: 120-121).

Kamusal alanın normatif içeriği: Müzakere ve konsensüs

Habermas'a göre iletişimsel etkileşimin yer aldığı toplumsal yaşam alanı olan "kamusal alan" fikri, eleştirel bir toplum teorisi ve demokratik politika pratiği açısından vazgeçilmez önemdedir. Habermas kamusal alan kavramından, öncelikle, kamusal ilgi konusu olan ya da ortak yarara dair meseleler hakkında kamuoyunun (*public opinion*[10]) biçimlendiği bir toplumsal yaşam alanını anladığını söyler (Habermas, 2004: 95). Ona göre kamusal alan fikrinin güç ve gerçeklik kazanması, gelişmekte olan pazar ekonomisinin özgül koşulları içinde ve burjuva kamusal alanlarının mutlakıyetçi devletlere bir karşı-ağırlık olarak kurulduğu erken modern Avrupa'da gerçekleşmiştir. Habermas'ın çözümlemesinde, ortaya çıkan yeni burjuvazi, "mutlakiyetçi devletin gizli ve bürokratik pratikleriyle çarpışma süreci içinde giderek kralın iktidarının yalnızca halkın *önünde* temsil edilmesine dayanan bir kamusallık yerine devlet otoritesinin halk *tarafından* bilgili ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamusal alan" oluşturmuştur (McCarthy, 2004: 91). Dolayısıyla burjuva kamusal alanı, gündelik yaşamın (sivil toplum) özel ilgileri/çıkarları (*private interests*) ve devlet iktidarı arasında yer alan bir pratikler ve kurumlar mekânına karşılık gelir. Bu konumu itibarıyla ise özel ihtiyaç ve çıkarların hâkim olduğu özel alan (aile ve işyeri alanı) ve genellikle keyfî iktidar uygulayan devlet iktidarı arasında arabuluculuk işlevi görüyordu. Bu açıdan burjuva kamusal alanı, özel bireylerin ortak kamusal meseleleri tartışmak (dolayısıyla özel çıkarlarının üstüne çıkarak müşterek çıkarları keşfettikleri, yani sadece burjuva/*bourgeois* olarak değil, yurttaş/*citoyen* olarak da eyledikleri) ve toplumsal ve politik iktidarın keyfî ve baskıcı biçimlerine karşı örgütlenmek için bir araya geldikleri bir mekândan oluşmaktadır (Kellner, 2000: 263).

Habermas'a göre, kamu erki dışında yer alan bireyler ve gruplara, ihtiyaçlarını ve çıkarlarını doğrudan ifade etmek suretiyle politik pratikleri etkileyebilme ve kamuoyunun oluşumuna dahil olma imkânı sağlayan bu kamusal alanın ortaya çıkışı ve dönüşümü, devletleri bir kesim yurttaşa karşı sorumlu kılarak, politik egemenliği rasyonelleştirmenin kurumsal mekanizmalarına işaret ediyordu. Çünkü devlet etkinliklerinin kamusal erişime açık kılınması, yani *aleniyet* talebiyle başlayan bu süreç, yasal olarak güvence altına alınmış özgür basın, özgür konuşma ve toplanma biçimleri aracılığıyla toplumun ortak çıkarı olduğu düşünülen şeyi devlete iletmek anlamına gelmeye başlamıştı. Habermas'a göre buradaki esas önemli nokta, kamusal alan fikrinin, kamusal meselelere dair kısıtlanmamış, rasyonel bir tartışma idealini içeren özgül bir söylemsel etkileşim türü-

10 Habermas *kanaat/kanı* (*opinion*) ve *kamusal kanaat* (*public opinion*) arası farktan, kanaatin kamusal hale gelmesinin tarihsel sürecinden bahseder. Ama *public opinion* kavramı, Türkçede *kamuoyu* olarak yerleşmiştir.

ne işaret etmesidir. Bu fikre göre, özel çıkarları dışlayan tartışmalar, statü farkları göz önüne alınmaksızın bütün yurttaşların katılımına açık olacaktı ve denkler arası bu müzakerenin sonucu, ortak iyi üzerinde bir konsensüs anlamına gelen "kamuoyu" olacaktı (Fraser, 2004: 106).

Kamusal alanın bu ilkeleri, ortak çıkara ilişkin tüm meselelerin açıkça tartışılmasını, sadece "daha iyi argümanın gücü"ne dayanan söylemsel akıl yürütmenin kamusal iyi ve genel çıkarın araştırılmasında uygulanışını içeriyordu. Böylece kamusal alan fikri, konuşma ve bir araya gelme özgürlüklerini, özgür basını ve politik tartışma ve karar vermeye özgürce katılma hakkını varsayıyordu (Kellner, 2000: 264). Elbette fiilî olarak yoksul ve eğitimsizlerin çoğunluğu ve neredeyse kadınların tamamının bu tartışmalara katılmadıkları olgusunun işaret ettiği gibi, kamusal alan fikrinin bu potansiyelinin –en başta tartışmanın herkese açık olma ve serbestçe erişilebilirlik ilkesi olmak üzere– kapitalist toplumlarda hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemediğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan Habermas'ın erken burjuva kamusal alanın liberal öğelerinin stilize edilmiş bir resmini sunmaya çalıştığı düşünülebilir. Ama Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nün –mesela yönünü Weber'e göre tayin eden– toplum tarihinin tasvir edici üslubuyla yazıldığını söylemenin, ilk izlenime aldanmak anlamına geleceğini, zira kitabın yapısını belirleyen burjuva kamusallığı diyalektiğinin (kabaca doğuşu ve yıkılışı diyebileceğimiz tarihsel gelişiminin) onun ideoloji eleştirisine dönük eğilimini de açığa vurduğunu savunur (Habermas, 1997a: 38).

Bu açıdan Habermas'ın kamusallık analizinin esas itici gücünü, burjuva kamusal alanının, rasyonel tartışma, müzakere ve konsensüs mekânından kitle kültürü tüketiminin ve büyük şirketler ve egemen elitlerin yönetim yerine dönüşmesine dair çözümlemesi teşkil eder (Kellner, 2000: 264). Zira bu analiz, kamusal alanın dönüşümünü, bu kusurlu tarihten (sadece bozulma sürecinin sonucu olarak değil, aslında başlangıcından itibaren, ütopik potansiyeli ve fiilî işleyişi arasındaki gerilimin de gösterdiği gibi kusurlu olan tarihinden) ne öğrenebileceğimizi keşfetmek üzere onun normatif ideallerinin özenle açığa çıkarılması ve yapısal dönüşümleri bakış açısından dikkate alır. Bu dönüşüm süreci sonucunda çağdaş politika sahnesini, bireyler ve gruplar arasındaki müşterek iyilerin ve normların ifade edilmesi anlamına gelen rasyonel bir konsensüs yerine, grupların kendi özel çıkarlarını geliştirme mücadelesi karakterize etmeye başlamıştır (Kellner, 2000: 264). Habermas'a göre, kamusal alanı, rekabet eden çıkarların sergilenişinin karakterize etmesi, kamusal muhakemede aranıp bulunan konsensüsün yerini, kamusal olmayan yoldan mücadeleyle elde edilen ve basitçe dayatılan uzlaşmaya terk etmesidir (Habermas, 1997a: 307). Ama onun *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ndeki, özellikle kamusallığın diyalektiğine ve günümüz kitle demokrasilerindeki biçimine dair bu tasviri, artık ortadan kalkmış olan bu kamusal alanın temelinde yatan ilkeyi kurtarma ve bu ilke uyarınca burjuva sonrası (kapitalist biçimindeki sı-

nırlılıklarını aşabilen) bir kamusal alan anlayışını yeniden elde etme imkânına atıfta bulunarak sona erer.

Böylece Habermas'ın bu kamusal alan modelinin –eleştirel teorinin kullandığı anlamda– içkin eleştirisini gerçekleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Zira Habermas erken modern dönemde (kapitalizmin liberal çağında) –potansiyelini tam olarak hayata geçirememiş olsa da– özgür ve rasyonel bir tartışma alanı olarak doğan ve geç modernlikle beraber çözülmüş ve parçalanmış olan kamusal alanın kökeninde yer alan ilkeye dayanarak güncellenmesi, derinleştirilmesi, eskisinin sınırlılıklarını aşacak şekilde genişletilmesi ve eleştirel işlevinin devam ettirilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla Habermas'ın bu erken dönem çözümlemesinde bile, daha sonradan geliştireceği bir tema örtük olarak bulunur: "Bireylerin politik meseleleri tartışmak, politik bir irade oluşturmak ve uygulamak, toplumsal politikaları ve gelişmeleri eleştirmek ve varoluşlarının toplumsal koşulları üzerinde demokratik kontrol tatbik etmek için bir araya geldikleri" yeniden canlandırılmış bir kamusal alana ilişkin politik vizyon (Best, 2005: 149).

Bu açıdan önemli bir nokta, Habermas'ın kamusal alan kavramını, tarihsel olarak ortaya çıkmış toplumsal bir gerçekliğin betimlemesi kadar, bu tarihsel bağlamından bağımsız olarak, evrenselcilik iddiasında bulunan normatif ilkelere atıfta bulunmak üzere kullanmasıdır. Nitekim erken burjuva kamusal alanına dahil olanlar, politik hükümlerinin haklılığını, başvurdukları normatif kaynakların evrensel karakterine atıfta bulunarak, yani ortak çıkarlara dair yorumlara, açıklık ve karşılıklılık ilkelerini savunan bir etkileşim tarzının normlarına uygun olarak ulaşıldığına dikkat çekerek meşrulaştırıyorlardı. Habermas'ın bu etkileşim tarzında değerli bulduğu ve çağdaş anlamıyla yeniden yürürlüğe sokmaya çalıştığı şey, ortak çıkarlar konusundaki tartışmanın çoğulluk ilkesini onaylayan bir çerçeve içinde gerçekleştirilmeye çalışılmasıydı (Pauline, 2006: 25). Nitekim Habermas, çalışmalarındaki pek çok önemli teorik değişmeye, düzeltmeye rağmen, bu şekilde işleyen politik bir kamunun, –yurttaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak– normatif bir demokrasi teorisinin temel kavramı olmaya elverişli olduğu fikrinden vazgeçmemiştir. O günümüzde de yurttaşların kamusal muhakeme aracılığıyla kolektif seçim sorunlarının çözümüne ait bir taahhüdü paylaştıkları ve temel kurumlarını özgür bir kamusal müzakere çerçevesinde tesis edildiği ölçüde meşru saydıkları bir "müzakereci demokrasi" (*deliberative democracy*) kavrayışını geliştirmeye ve savunmaya devam eder (Habermas, 1997a: 43-44).

Öte yandan Habermas'ın erken çalışmalarından itibaren, kamusal alanı karakterize eden normatif ideallerin kamusal alanın ya da sivil toplumun sosyalist dönüşümü aracılığıyla yerine getirilebileceği fikrinden de giderek uzaklaşmaya başladığını görmek mümkündür. Zira *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas, belirli toplumsal-tarihsel koşulların –yerine getiremedik-

leri– ideallerin doğuşuna yol açtığını göstermenin, bu koşulların ilerleyici şekilde dönüşümüne ilişkin bir motivasyon sağlayabileceği umudunu halen taşımaktaydı (Calhoun, 1993:.40). Ama açık olan bir husus, onun, kendisinin de söyleyeceği gibi, "kamusallığın salt belirli bir döneme özgü olarak ortaya çıkan bir biçiminin normatif potansiyellerini kovuşturma" gereğini ortadan kaldıracak bir şekilde tarihsel eleştiriden ya da ideoloji eleştirisinden giderek uzaklaştığıdır (Habermas, 1997a: 39). Elbette Habermas ne modernitenin değerli normatif ideallerini teşhis etme ve koruma projesini, ne de "içkin eleştiri" fikrini terk etmiş; ama bu içkinliği belirli tarihsel koşullardan insan iletişiminin evrensel karakteristiklerine taşımıştır (Calhoun, 1993: 40). Bir başka deyişle, Habermas eleştirel kamunun rasyonel çekirdeğini açıklaştırmaya yönelmiştir: Böylece insan olmak bakımından insan fikrini belli bir kişiye (mesela, Marksist ve feminist eleştirilerin dikkat çektiği gibi burjuva mülk sahibine ve aile patriarkına) bağlayan somut içerikler, geriye sadece evrensel erişime imkân tanıyan söylemsel süreçlerin tariflerini bırakarak çözülmek durumunda kalacaktır (Pauline, 2006: 27).

Dolayısıyla Habermas'ın, demokratik politik pratiğin kurumsal yerinin kamusal alan olduğuna yönelik görüşünden vazgeçmemekle birlikte, dikkatini esas olarak, demokratik irade oluşumuna temel olan kamusal alanın kurumsal olarak yeniden inşasından, bütün konuşmalarda evrensel olarak örtük bulunan geçerlilik iddialarına yönelttiğini görmek mümkündür. Bir başka deyişle, Habermas'ın özellikle *İletişimsel Eylem Kuramı* (1991b; 1992) ile birlikte demokrasi için (kamusal alanın normatif iddiaların yerine getirilebilmesi için) tarihselden (tarihsel olarak belirli bir dayanak üzerine yerleştirilmesinden) ziyade Kantçı transandantalizmin terimleriyle düşünülebilecek (tüm konuşma edimlerinde örtük bulunan bir potansiyeli vurgulayan iletişim kapasitelerinin evrimci açıklanışı gibi) bir zemin aramaya yönelmiş olduğu söylenebilir. Onun pratik aklın politikaya uygulanışının zeminini, kamusal alanın tarihsel olarak spesifik toplumsal kurumlarından ziyade insanın gelişen iletişimsel kapasitelerinde (ya da aklın, bir iletişim meselesi olarak öznelerarasıcı olarak kavranan kapasitelerinde) konumlamasıyla birlikte, kamusal alan, Habermas için bir ideal olmaya devam etmiş ama iletişimsel eylemin gelişmesinin zemini değil, onun olası tarihsel bir ürünü haline gelmiştir (Calhoun, 1993: 31-32). Bu açıdan Habermas'ın kamusallığın normatif özünü konuşma eyleminin önkabullerinden, yani gündelik söylemin içerdiği, akılcı bir biçimde güdülenen mutabakata varma isteğinden çıkarsamaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla Habermas insanlararası çatışmaların özgür, eşit bir kamusal müzakere çerçevesinde barışçı çözümlere kavuşturulması düşüncesinin dayanağını, dilde karşılıklı anlaşmayı gerçekleştirmenin oldukça sıradan eylemleri, yani gündelik iletişimsel pratikler içinde bulmaya çalışmaktadır.

Konsensüsün iletişimsel temelleri: İdeal konuşma durumu ve söylem etiği

Aslında Habermas'ın çalışmalarındaki dil ve iletişime dönüşünün izlerini tespit etmek çok güç değildir. Hatta onun iletişimsel kuramı, bir bakıma henüz 1965'te Frankfurt Okulu açılış konuşmasında ortaya koyduğu, salt dil kullanımın bile insanın en temel ilgisini (iyi ve doğru bir yaşam amacını) ifade ettiğine dair iddiasını meşrulaştırma ve geliştirme çabası olarak görülebilir: "Bizi doğadan çıkaran şey, doğasını bilebildiğimiz yegane şeydir: Dil... İlk cümlemiz bile şüphe götürmez bir şekilde evrensel ve sınırlanmamış bir konsensüs amacımızı ifade eder" (Habermas, 1971: 314). Elbette dil kullanımı ile rasyonel bir yaşam amacı arasındaki bu bağlantıyı kurma çabası, Habermas'ın çalışmasının odağına *İletişimsel Eylem Kuramı* ile birlikte yerleşmiştir. Habermas Eleştirel Kuram için gerçekleştirdiği bu linguistik dönüşü, bir bütün olarak çağdaş felsefe hareketi içinde meydana gelen daha genel bir dönüşümün bir parçası olarak görmektedir. Gerçi Habermas kendisini ilgilendiren şeyin, çağdaş düşünceyi karakterize eden bu linguistik dönüşün felsefi anlamı ya da önemi olmadığını, tüm bu tartışmalar içinde özne felsefesinin sona erişinin toplum kuramı için ne anlama geldiği sorusu olduğunu belirtir (Habermas, 1991b: 397). Zira Habermas'a göre, modernitenin ilkesi olarak özgürlük, özne felsefesinin temel kavramları aracılığıyla gerçekten kavranamaz ve hatta bu yöndeki tüm girişimler, gerçekten amaçladıkları şeyin ironik bir tersine çevrilişi ile karşılaşmak durumunda kalırlar (Habermas, 1987: 292).

Bunun temel sebebi, özne ya da bilinç felsefesi paradigmasındaki rasyonalite kavrayışının (özne-merkezli akıl), çevresine dair bilgi edinmeye yetenekli olan ve bunu çevreye akıllıca uyum sağlamak ve değiştirmek amacıyla etkili bir şekilde kullanıma sokabilen bir özneyle ilgili olarak düşünebilinecek olan "bilişsel-araçsal rasyonalite" tipiyle sınırlı olmasıdır (McCharty, 1991b: ix). Bu rasyonalite tipinde özne, nesnelerle ya onları oldukları gibi temsil etmek ya da olmaları gerektiği gibi üretmekle ilgilidir, zira "özne felsefesi, 'nesne' dendiğinde, var olan olarak temsil edilebilecek her şeyi anlar, 'özne'den ise, ilk olarak, dünyadaki bu tür kendiliklerle nesneleştirici bir tutum içinde ilişkiye girme ve onlar üzerinde kuramsal ya da pratik kontrol kazanma kapasitelerini anlar" (Habermas, 1991b: 387).

Habermas'a göre çağdaş düşüncedeki dil felsefesine geçiş eğilimi özne felsefesinin dışına bir yol (diyalojik, özneler-arasıcı bir yol) sunma potansiyeline sahiptir, ama linguistik dönüşün başlarında toplumsal teorinin temeli olarak kabul edilmiş olan bu dil kuramı bir eylem teorisi ile tamamlanmalıdır. Habermas dil ve toplumsal eylemi çalışmak suretiyle, bir toplumsal kuram çerçevesinde, hem evrensel geçerliliğe sahip hem de eleştirel kalabilen normatif bir değerlendirme biçimini mümkün kılan (böylelikle yaşamlarımızın pratik boyut-

larına uygulanabilir olan) bir iletişimsel eylem teorisi formüle edebileceğimizi ileri sürmektedir (Shabani, 2003: 33). Nitekim ona göre kendi iletişim modeli, rasyonalist felsefe ve toplumsal kuram arasındaki bağlantıyı teşkil edecek, yani eleştirel akla başvuruyu özne-merkezli aklın ötesine taşıyarak toplumsal bir öznelerarasılık ile birleştirecektir. Dolayısıyla Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda gerçekleştirmeye çalıştığı projesinin –Bernstein'ın Saussure'ün linguistik çalışmalarında kullandığı "artzamanlı" ve "eşzamanlı" ayrımına atıfla dikkat çektiği gibi– iki yönü bulunur. Yani Habermas iletişimsel rasyonalitenin, hem her zaman iletişimin içinde örtük olarak bulunan unsurları ortaya çıkarmaya çalışan *eşzamanlı* (*synchronic*), boyutuyla, hem de farklı tipte eylem ve rasyonalitelerin tarihsel toplumsal kurumlarda ve pratiklerde nasıl gömülü ya da somutlaşmış olduğunu çözümleyen *artzamanlı* (*diachronic*) boyutuyla ilgilenmektedir. Sosyolojik açıdan Habermas'ın teorisi, bir yanda gündelik konuşma içinde var olan rasyonel potansiyellere (iletişimsel rasyonaliteye) dair çözümlemelerin, öte yanda modern toplum ve modernleşme teorisinin bulunduğu iki düzeyli toplumsal bir teori olarak karşımıza çıkar (Bernstein, 1985: 4).

Dolayısıyla Habermas'ın bu projesinin merkezinde, eleştirel bir toplum teorisine uygun bir iletişimsel eylem kavrayışı aracılığıyla evrensel bir insan toplumsallığının (ve olası bir kozmopolitan düzenin) teorik temellerinin açık kılınmasının bulunduğu söylenebilir (Morris, 2001: 2). Ama dikkat edilmesi gereken bir nokta, Habermas'ın iletişimsel eylem modelinde eylemi iletişim ile eşitleme yoluna gitmediğidir. Habermas'a göre dil, uzlaşmaya hizmet eden ve faillerin eylemlerini eşgüdümledikleri, kendi amaçları peşinde koşmaları için birbirleriyle anlaşmaya vardıkları bir ortam ya da aracıdır. Bu açıdan aslında tüm eylem kavrayışları için teleolojik yapı temeldir, ama Habermas'a göre "toplumsal eylem" kavramları, farklı katılımcıların hedef-yönelimli eylemleri arasındaki bu koordinasyonu nasıl belirlediklerine göre ayırt edilir (Habermas, 1991b: 101). Burada aktörlerin iletişimsel becerilerini değerlendirmeye odaklanarak yapılabilen önemli ayrım, "başarı yönelimli eylem" ile "anlaşma yönelimli eylem" ayrımıdır. Özne felsefesinin karakteristik eylemi olan başarı yönelimli ya da stratejik eylem modeli "rasyonel seçim" kuralları (araçsal rasyonalite) tarafından ölçülürken, anlaşma yönelimli eylem ise temelini öznelerarası iletişimde bulan iletişimsel eylem aracılığıyla meydana gelir (Habermas, 1991b: 286).

Elbette Habermas bu temel ayrıma işaret etmekle kalmamış ve kendi iletişimsel modelinin ayırt edici karakterini ortaya koymak üzere hakim toplumsal eylem kavrayışlarına ilişkin ("stratejik", "normatif olarak düzenlenen", "dramatik/dramaturgical" ve "iletişimsel" eyleme ilişkin) detaylı bir tartışma ortaya koymuştur. Ama ona göre sadece "iletişimsel eylem" kavrayışı insan yaşamanın çok-boyutluluğunu (hem "nesnel dünya", hem "toplumsal dünya" hem de "içsel ya da öznel dünya" ile ilişkisini) ve bu boyutlarla ilişkili olarak dilin farklı işlevlerini (özellikle karşılıklı anlaşmaya varmanın aracı ya da ortamı olarak di-

lin işlevini) barındırabilir (Habermas, 1991b: 94-95; Joan, 1995: 108). İletişimsel eylem,

> kişiler-arası ilişkiler kuran (sözel ya da söz-dışı araçlarla) konuşma ve eylemeye yetenekli en az iki özne arasındaki etkileşime atıfta bulunur. Failler eylem bağlamı ve eylemlerini bir uzlaşma yoluyla koordine etmek için eylem tasarıları hakkında bir anlaşmaya varmaya çabalarlar. Merkezi olan *yorum* kavrayışı öncelikle, konsensüse izin veren koşulların tanımlanmasının müzakeresine atıfta bulunur (Habermas, 1991b: 86).

Bu eylem modelinde temel olan, eylemin koordine edilmesi için nesnel, toplumsal ya da içsel dünya hakkında bir anlaşmaya varma sürecidir. İletişimsel modelde öznenin yönelimi işbirliğine yöneliktir ve böylece özne diğerini, manipüle edilecek bir nesne, toplumsal grubun bir üyesi ya da bir izleyici olarak değil, karşılıklı anlaşmaya varma sürecinde potansiyel bir ortağı olarak görür (Joan, 1995: 108-109). Bunun anlamı Habermas'a göre karşılıklı anlaşmaya varmanın, dilin özsel bir ereği olarak anlaşılmasıdır. Habermas bir konuşma modeline atıfta bulunmaksızın, iki öznenin birbirleriyle bir uzlaşmaya varışını çözümlemeye başlayamayacağımızı söyler: "Anlaşmaya ulaşma kavrayışını ancak iletişimsel amaçla cümle kullanmanın ne anlama geldiğini belirlersek açıklayabiliriz" (Habermas, 1991b: 287).

Dolayısıyla Habermas karşılıklı anlaşmaya yönelik tutumun biçimsel-pragmatik özelliklerinin, iletişim ortaklarının tutumlarına dair bir model ile bağlantılı olarak çözümleyebileceğimizi öne sürmektedir. Habermas'a göre bu tutum en basit durumunda etkileşim ortaklarından birisinin diğeri karşısında "evet" ya da "hayır" konumu (–örtük bir şekilde olsa da– söylenen şeyin geçerlilik iddiasını kabul etmesi ya da reddetmesi) almasıdır (287). Habermas konuşmanın yapısına özgü geçerlilik iddialarının evrenselliğini ortaya çıkarmaya ("anlaşmaya" varmanın evrensel koşullarını belirlemeye ve yeniden inşa etmeye) yönelik çalışmasına "evrensel pragmatik" olarak adlandırır. Bu analize göre konuşan birisi herhangi bir cümleyi telaffuz ederken ya da sözcelerken (*enounce*) –çoğunlukla örtük olsa da– dört tip geçerlilik iddiasında ("anlaşılırlık", "doğruluk", "samimiyet" ve "normatif doğruluk") bulunmaktadır: İlki, ifade edilen şeyin *anlaşılabilir* olduğu iddiası (doğru *gramer* yapısına sahip olduğu); ikincisi, söylenenin *doğru* olduğu iddiası; üçüncüsü, söylenenin, niyetlerin açık ifadesi olduğu, yani *samimi* olunduğu iddiası; dördüncüsü ise söylenenin kabul edilen normatif bağlamla ilişkili olarak *doğru* ya da uygun olduğu iddiasıdır. Bu iddialar konuşmacı perspektifinden de dile getirilebilir. İlk olarak, konuşmacıyla dinleyenin birbirlerini anlayabilmesi için konuşmacı *anlaşılır* bir ifade seçmelidir. İkinci olarak, konuşmacı, dinleyenin onun bilgisinden pay alabilmesi için, *doğru* bir önermenin içeriğini aktarma niyetine sahibi olmalıdır. Üçüncüsü, konuşmacı dinleyenin onun sözüne inanabilmesi için niyetlerini *samimi* bir şekilde ifade etmelidir. Nihayet dördüncü olarak, konuşmacı, dinleyenin sözünü kabul ede-

bilmesi ve dolayısıyla konuşmacı ve dinleyenin kabul görmüş bir art alanla ilgili bildirimlere dair birbirleriyle uyuşabilmeleri için, var olan normlar ve değerler ışığında *doğru/haklı* olan bir bildirimi seçmelidir (West, 1998: 106; Habermas, 1991a: 2, 28).

İşte Habermas'ın tezi, iletişim becerisine sahip her insanın, herhangi bir söz edimini icra ederken, yani iletişimsel olarak eylemde bulunurken, evrensel geçerlilik iddialarında bulunduğu ve bunların haklı çıkarılabileceğini (ya da yerine getirilebileceğini) varsaymakta olduğudur. Ona göre, insan karşılıklı bir anlaşmaya varma sürecine katılmak istediği ölçüde bu iddiaları ortaya koymaktan kaçınamaz (Habermas, 1991a: 2). Ama Habermas'ın dikkat çektiği gibi, tüm geçerlilik iddialarını kapsayan *tam bir anlaşma* dilsel etkileşimin normal durumu olsaydı, anlaşmaya varma sürecinin koşullarını, yeniden inşa etmeye çalışan bir evrensel pragmatik'e ihtiyaç olmazdı (3). Dolayısıyla ona göre tipik durumlar, bir yanında anlaşılmazlık ve yanlış anlamanın, kasıtlı ya da gayri iradi samimiyetsizliğin, gizli ya da açık ihtilafın, diğer yanında ise önceden var olan ya da elde edilmiş olan konsensüsün yer aldığı bir "gri bölge"ye karşılık gelir. Bu açıdan anlaşmaya varma, karşılıklı olarak kabul edilebilir olan geçerlilik iddialarının varsayılan temeli üzerinde bir uzlaşmayı meydana getirme sürecidir (3).

Böylece White'ın dikkat çektiği gibi, biz iletişimdeki bozulmalarla nasıl ilgilenirsek ilgilenelim, Habermas, evrensel geçerlilik iddialarının olası iletişimin genel yapılarında, toplumsal yeniden üretimin öznelerarası yapılarında zaten hazır bulunduğunu iddia etmektedir. Zira süregitmekte olan iletişimsel eylem, katılımcıların niyetlerinin samimiliği, paylaşılan kanıların doğruluğu ve hakim normların haklılığı hakkındaki problematik olmayan bir konsensüs arka planında ilerlemektedir (White, 1983: 160). Dolayısıyla Habermas çatışmaların ne güçle, ne manipülasyonla çözüldüğü, bunu yerine daha iyi argümanın zorlamasına dayanan rasyonel tartışmanın hakim olduğu böylesi bir söylemin, bizim günlük, teori-öncesi iletişimsel etkileşimlerimiz içinde yapısal bir unsur olarak, dolayısıyla bir imkân olarak bulunmakta olduğunu savunur. Gündelik dil içinde örtük olarak bulunan özgürleşimci rasyonaliteye ya da iletişimsel eylem icrasının arka zemin konsensüsüne ilişkin bu formülasyon ise Habermas'ın özgürleşimci bir pratik moralite olarak sunduğu söylem etiğinin geliştirilmesiyle tamamlanır (Shabani, 2003: 40-41).

Habermas'ın pratik söylem teorisi, her şeyden önce ahlâki bir argümantasyon sürecine, yani konuşmada, normatif doğruluğa ilişkin tartışmalı hale gelmiş geçerlilik iddiaları hakkında prensip olarak rasyonel bir sebebe bağlanabilen (argümantasyon süreciyle meydana getirilmiş) bir konsensüse ulaşma girişimine atıfta bulunur. Habermas burada "prensip olarak" tabirinin, idealleştirici bir koşulu, yani argümantasyonun yeterince açık olarak ve yeterince uzun şekilde devam ettirilmek suretiyle yürütülmesi koşulunu ifade ettiğine dikkat çeker (Habermas, 1991b: 42). Bir başka deyişle, pratik söylemin sonucunda ortaya çık-

ması beklenen, yani akılla güdülenmiş bir konsensüs, tam olarak, katılımcılar tarafından ideal koşullar altında ulaşılabilecek bir konsensüsü ifade eder. "İdeal konuşma durumu" kavrayışı da işte bu noktada devreye girer. Zira Habermas, söylemin pragmatik koşullarını rasyonel olarak yeniden inşa etmek aracılığıyla akılla güdülenmiş bir konsensüse ulaşmaya yönelmiş her konuşmacının karşılaması gerektiği varsayılan bir ideal koşullar dizisini soyutlayabileceğimizi iddia etmektedir. Bu kurallar, konsensüsün salt bir ödün verme ya da basit bir anlaşma durumundan ayırt edildiği bir bağlamda söylemsel tartışmaların sahip olacağı biçimsel özellikleri belirtmekte, yani yanlış ya da görünüşte bir konsensüs yerine akılla güdülenmiş bir konsensüse ait biçimsel unsurları tasvir etmektedir (Benhabib, 2005: 360).

Habermas argümantasyon sürecinin zorunlu varsayımları olan bu kuralları, ideal konuşma durumunun tanımlayıcı karakteristikleri olarak tasvir etmeye çalıştığını ve ideal konuşma durumuna ilişkin görüşlerinde zamanla gerçekleşen bazı değişimlere rağmen bu çözümlemesindeki genel hedefinden vazgeçmediğini belirtmiştir: Bu hedef, bir argümantasyona girdiğine inanan her ehil/yeterli konuşmacının, uygun bir şekilde yerine getirildiğini varsaymak zorunda olduğu genel simetri koşullarının yeniden inşasıdır (Habermas, 1995: 85-86). Söylemin bu zorunlu varsayımlarına göre, ilgili tüm tarafların düşüncelerinin dinlendiği, hiçbir argümanının hesaba katılmaksızın keyfî biçimde dışlanmadığı ve sadece daha iyi argümanın gücünün üstün geldiği bir söylemin başarılı olması durumunda, herkes tarafından kabul edilebilir olan gerekçeler temelinde bir konsensüs ortaya çıkacaktır (Finlayson, 2007: 77). Kuşkusuz bunlar, argümantasyonda her daim varsayılan idealleştirilmiş koşullardır. Bir başka deyişle, argümantasyon süreçlerindeki baskı ve eşitsizliğe özel bir şekilde bağışık kalabilen konuşma durumu yapılarını ifade eden bu kurallar, idealleştirici varsayımlar statüsüne sahiptir, yani katılımcılar tarafından söylemde zorunlu olarak başvurulurlar ve hatta performatif bir çelişkiye düşmeksizin yok sayılamazlar.

Böylece Habermas'a göre, pratik alanda rasyonel eleştiri pratiğinin gücüne bağlam-dışı bir dayanak teşkil edebilecek bir söylem etiği, biçimci olmalı; yani içerikle ilgili yönelim belirlemek yerine normatif geçerlilik iddialarının sınanmasına hizmet eden bir prosedür sunmaya yönelik olmalıdır. Bu açıdan söylem etiğinin temel iddiası, pratik söylemde geçerlilik iddialarının en önemli niteliğinin tarafsız ve hakkaniyetli olmaları olduğu, bu niteliğin evrenselleştirilebileceği ve bu evrenselleştirici ilkenin meşrulaştırılabileceğidir (Shabani, 2003: 44). Nitekim Habermas argümantasyon sürecinin zorunlu varsayımlarına ilişkin analizinden hareketle her geçerli normun yerine getirmesi gereken koşul olan bir evrenselleştirilebilirlik ilkesi (E ilkesi) formüle eder. Habermas, hakkında ihtilafa düşülen bir normun, bu ilke karşılanmadıkça, yani "tartışmalı bir norma evrensel uymanın, her bir bireyin ilgisinin/çıkarının karşılanması açısından sahip olabileceği sonuçlar ve yan etkiler herkes tarafından özgür bir şekil-

de kabul edilmedikçe" pratik söylemdeki katılımcıların rızasının meşru bir şekilde alınamaz olduğunu öne sürer (Habermas, 1995: 90). Bu temelde söylem ilkesi (S ilkesi), pratik söylem tarafları olarak tüm ilgililerin onayını alan (ya da alabilen) normların meşruluk iddiasında bulunabileceği şartını getirir (90-91).

Aslında söylem etiği Kant etiğindeki ahlâki buyruğun (*kategorik buyruk*) rasyonalitesi ve evrenselliği anlayışını muhafaza etmektedir; ama bunu, öznelerarasıcı bir referans çerçevesine sahip olan iletişimsel etkileşime başvurmak suretiyle gerçekleştirir. Bu açıdan söylem etiği Kant'ın kategorik buyruğunun diyalojik (ya da öznelerarasıcı) bir prosedürel yorumlanışı olarak görülebilir. Söylem etiği bakış açısından Kant'ın yaklaşımındaki önemli sorun, akıl sahibi tekil bir ben'in, bütün akıl sahibi faillerce kabul edilebilir bir ahlâki bakış açısını, kendi başına düşünüm aracılığıyla tanımlayabileceğini varsaymasıdır. Kant etiğinin somut ben'ler arasındaki farklılıklar ihmal edilerek tanımlanmış bir akıl sahibi kişinin bakış açısından yola çıkmasına karşılık, söylem etiği ahlâki akıl yürütmenin diyalojik modelini savunur ve gerçek aktörlerin ahlâki meseleler üzerine fiilî istişare süreçlerine katılmasına işaret eder (Benhabib, 2005: 379-380).

Dolayısıyla söylem etiğinin hedefi bir anlamda tartışmaya girdiğimiz her zaman zaten iş başında olan koşulların kapsamına, yani esas olarak gündelik yaşamın iletişim pratiklerinin temelinde her zaman hazır bulunan ve değerler gibi seçilebilir olmayan genel varsayımların kaçınılmazlığına dikkat çekmektir (Habermas, 2007b: 130). Bu açıdan söylem etiğinin, bireylerin bilme edimlerinde işleyen gerekli önvarsayımların farkına varmasını sağlamaya çalışan transandantal felsefe gibi, bireylerin etkinliklerinde işleyen bilme yetisinin ve eylemin derin yapılarını çözümlemekte olduğunu söylenebilir. Ama transandantal felsefenin aksine Habermas'ın çözümlemelerinde, söz konusu yapıların, bireyin ve insan türünün tarihinde evrilen bilişsel ve etkileşimsel becerilere ilişkin örüntüler olarak yorumlandığını dikkat etmek gerekir. Aslında Habermas iletişimsel rasyonalite ölçütlerinin –mesela yaşam dünyasının rasyonalizasyonuna dair görüşlerinde göreceğimiz gibi– anlamlı olarak yeniden inşa edilebilen, yani değişime uğramakla birlikte gelişimleri içsel olarak zorlayıcı bir sekansı temsil eden "öğrenme süreçleri"nin[11] sonucu olarak almakta ve dolayısıyla onların yarı-transandantal (başka bir açıdan yarı-ampirik) bir statüye sahip olduklarını iddia etmektedir (Benhabib, 2005: 335-336). Nitekim daha önce işaret edildiği gibi, Habermas iletişimsel rasyonalitenin her zaman iletişimin içinde örtük olarak bulunan unsurları ortaya çıkarmaya çalışan eşzamanlı boyutunun, "rasyonalizasyon süreçle-

11 Bu öğrenme süreçleri birey-oluşsal olduğu kadar tür-oluşsal boyuta da sahiptir. Habermas bireylerin söylemlere katılmak için gerekli olan iletişimsel ve psikolojik becerilerin farklı düzeylerini göstermek ve deneyime dayanan öğrenme süreçlerini tasvir etmek için Piaget ve Kohlberg'in gelişim psikolojisi teorilerini kullanır. Bireyin tarihinde söylemler, uzlaşım-sonrası dilsel ve etkileşimsel yeterliliğe tekabül ederken, insanlık tarihinde ise söylemsel meşrulaştırma prosedürleri ilk olarak modernitede ortaya çıkmış, modern hukuk, bilim ve demokratik-parlamenter prosedürlerle kurumsallaşmıştır (Benhabib, 2005: 369).

ri" olarak gönderimde bulunduğu iletişimsel rasyonalitenin artzamanlı boyutuna (öğrenme süreçlerinin sonucu olarak farklı tipte eylem ve rasyonalitelerin tarihsel toplumsal kurumlarda ve pratiklerde nasıl gömülü olarak bulunduğunun açığa vurulmasına) yönelen bir incelemeyle tamamlanması gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla Habermas kendi yaklaşımının, Kant'ın transandantal kavramsal çerçevesinin yarattığını söylediği sorunlardan kaçabileceğini iddia etmektedir. Ama öte yandan o, tüm güçlü *a priori* transandantal iddialara yönelik temelcilik-karşıtı eleştiriyi benimsemekle birlikte, bu eleştirinin, görececiliğe karşı eleştiri gücünü meşrulaştıracak bağlam-dışı bir dayanak sağlamaya ve uygun bir şekilde kavranan ahlâki yargıların (biçimleri itibariyle) "bağlamsızlaştırılmış sorunlara motivasyonsuz cevaplar" sağlayabileceğini göstermeye çalışan bir yeniden inşacı girişimi olanaksız kılmadığını savunmaktadır.

Konsensüsün toplumsal temelleri: Yaşam-dünyası ve iletişimsel rasyonalizasyon

Weber'in rasyonalite teorisi, Habermas'ın gerek farklı rasyonalizasyon süreçlerini ayırt edebileceğimiz bir sosyoloji teorisi geliştirme, gerekse modernleşmenin insan öğrenme süreçlerinde evrensel anlama sahip bir gelişime yol açtığını göstermeye girişimine uygun bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Weber'in modernleşmenin ya da rasyonalizasyonun sonuçlarına dair görüşlerinin öneminin, Habermas'ın meydan okuduğu konumun, en keskin ve trajik olarak Weber'de temsil edilmesinden kaynaklanmakta olduğu söylenebilir. Weber hem üretim kaynaklarını kâr amacıyla yeniden düzenleyen kapitalizmi, hem de devletin, tikel amaçların gerçekleşmesi için etkin yönetim araçlarını örgütlemek için kullandığı bürokrasiyi, modern uygarlığın ayırt edici özelliği olan daha genel rasyonalizasyon süreçlerinin örnekleri olarak görür (West, 1998: 93). Ona göre, kapitalist ekonomi ve modern devletin kurumsal çerçevesi, Batı rasyonalizasyonunun toplumsal düzeyde geliştiği amaçlı-rasyonel (*purposive-rational*) eylemin alt-sistemleri olarak incelenmelidir (Habermas, 1991b: 144). Dolayısıyla tek-yanlı bir rasyonaliteyi, yani amaçlı rasyonalizasyonu (ya da araçsal rasyonalizasyonu) temsil eden kapitalizm ve bürokrasi aslında toplumu sadece "belirlenmiş amaçlar için etkin araçların seçimiyle" ilgilenen "biçimsel" bir rasyonalite anlamında rasyonelleştirir. Weber "dünyanın büyüsünün bozulması" olarak tanımladığı modern rasyonalizasyon sürecini, geleneksel dinsel dünya görüşlerinin, bunların işlevlerini yerine getirebilecek –mesela, yaşama anlam ve birlik verebilecek– herhangi başka bir şeyle değiştirilmeksizin tasfiye edilişi olarak tasvir etmiştir.[12]

12 Dünyanın etik anlamından koparılması ve amaçlı-rasyonel çıkar arayışının materyali ya da sadece bir dekoru gibi değersizleşmesi ve nesneleşmesi, onun üzerinde kontrolümüzü mümkün kılmıştır. Ama Weber'e göre, bu manipülasyon ve kontrolün bedeli, geri getirilemeyecek bir şekilde dünyanın birliğinin ve anlamın kaybıdır (McCarthy, 1991b: xvii).

Habermas ise Weber'in modernleşmenin ya da rasyonalizasyonun bedeli olarak gördüğü anlam ve özgürlük kaybının, onun iddia ettiği gibi "kaçınılmaz ya da telafi edilemez" bir niteliğe sahip olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre Weber'in modern yaşamın biçimsel özelliklere ilişin çözümlemelerinde, ekonomi ve devlet gibi eylem sistemlerinin rasyonalizasyonuna kıyasla ihmal edilen şey "yaşam-dünyasının rasyonalizasyonu"dur. Bunun sebebi ise gündelik yaşamda bulunan rasyonelleşmenin ancak iletişimsel eylemin, yani karşılıklı anlaşmaya yönelik eylemin perspektifinden ulaşılabilir olmasıdır (Habermas, 1991b: 340). Dolayısıyla Habermas kültürel modernitenin mümkün kıldığı daha geniş eylem rasyonalitesi potansiyelinin gelişmesi için mümkün yolları uygun bir şekilde, yani iletişimsel eylem kuramı çerçevesinde kavradığımızda, amaçlı rasyonalizasyonun bunlardan sadece birisi olduğunu görebileceğimizi düşünmektedir. Oysa Weber Batı modernleşmesinin modernitenin rasyonel potansiyelinin sadece tek-yönlü kullanımını yürürlüğe koymuş olmasından yola çıkarak, moderniteyi sadece amaçlı-rasyonalite ile tanımlayarak mahkûm etme yoluna gitmiştir. Habermas'a göre ise göre gerçek eylemlerde varsayılan müşterek arka plan bilgisi olarak bir yaşam dünyası kavrayışına atıfta bulunan iletişimsel eylem perspektifinden toplumsal rasyonalizasyon, artık sadece amaçlı-rasyonel eylemin giderek artan yayılması ve iletişimsel eylem alanlarının amaçlı-rasyonel eylemin alt-sistemlerine dönüştürülmesi anlamına gelmeyecektir (339). Bu sayede modernleşmenin anlam ve özgürlük yitimine yol açan kaçınılmaz bir mantığı olduğu iddiasını eleştirel olarak değerlendirebilir ve modern yaşamın patolojilerinin modern rasyonalizasyon içsel mantığından zorunlu olarak ortaya çıktığı iddiasına makul bir şekilde karşı çıkabiliriz. Dahası Habermas bu süreç uygun bir şekilde kavrandığında, "modernitenin patolojilerini" açıklayabilmenin yanı sıra, öngörmek olmasa bile en azından gelecek beklentilerimizi aydınlatabilmek adına birtakım teşhislerde de bulunabileceğimizi iddia etmektedir (Bernstein, 1985: 23-24).

Habermas'ın modernitenin sorunlarının müsebbibi olarak gördüğü tek-yönlü, bozulmuş rasyonalizasyonun nasıl meydana geldiği ve buna karşı nasıl durulabileceğine dair görüşleri, özellikle onun "yaşam-dünyası" ve "sistem" kavramlarıyla gerçekleştirdiği çözümlemelerinde açık bir hale gelir. Habermas'ın toplumsal hayatın her biri kendi farklı kurallara, kurumlara, davranış biçimlerine sahip iki alanı, yani yaşam dünyası ve sistem arasındaki ayrım üzerine tartışmasında, hem iletişimsel eylem kuramına yaşam dünyası kavramını dahil ettiğini, hem de ortaya koyduğu yaşam dünyası perspektifini bir sistem teorisi perspektifiyle birleştirmeye çalıştığını görürüz (McCarthy, 1991b: xix). Onun her tür düşünce ve eylemin temel önkabulü olarak kullanılan "yaşam dünyası" kavramına ilişkin çözümlemelerinin temel hedefi, yaşam dünyasının iletişimsel eylem aracılığıyla nasıl sembolik olarak yeniden üretildiğini göstermektir. Zira Habermas'a göre yaşam dünyası iletişimsel eylemin meydana geldiği bağlam ya

da arka plandır. Yaşam dünyasında meydana gelen rasyonalizasyonun en önemli sonuçlarından birisi, modern dünyada genel "yaşam dünyası yapılarını", yani farklı tikel yaşam dünyaları ve yaşam biçimleri içinde bile aynı kalan birtakım yapıları oluşturması ve böylelikle eylem ve yaşam dünyası arasındaki ilişkide tayin edici değişikliklere yol açmış olmasıdır. Rasyonelleşen yaşam dünyasının yapıları, anlaşmanın öznelerarasılığının biçimlerini belirler ve böylece iletişimsel eylem için genel bir çerçeve sağlar.

Habermas'a göre yaşam dünyasının sağladığı konsensüs platformu, aynı zamanda eleştirel düşünüm ve muhtemel anlaşmazlıkların da mümkün olmasını sağlayan bir koşul olarak kavranmalıdır. Her bir failin eleştirel kapasiteleri sürekli devam eden yaşam dünyası üretimine giderek daha fazla katılır ve bu eleştirelliğin artışı, toplumsal eylemlerin rasyonel yönelimlerinin, mesela belirsiz otorite kaynaklarına dayanan normatif talimatlar tarafından gittikçe daha az yönetilmesine yol açacak bir şekilde artışına tekabül eder. Ama yaşam dünyasında rasyonalizasyon ile meydana gelen değişimin, toplumsal evrim sürecinin sadece bir yönüne işaret ettiği söylenebilir. İletişimsel rasyonalizasyondaki bu gelişmeyle eşzamanlı olarak, işlevselci ya da sistemler perspektifinden ölçülen toplum rasyonalitesinde de gelişme meydana gelmektedir. Bunun sonucu ise belli eylem alanlarının, özelikle amaçlı-rasyonel ekonomik ve yönetimsel eylemin yaşam-dünyasından serbestleşmiş hale gelmesidir. Bu alanlarda eylem, karşılıklı anlaşma süreçlerinden ayrılmış ve para ya da iktidar gibi genelleştirilmiş araçsal değerler aracılığıyla koordine edilir hale gelmiştir (Habermas, 1991b: 342).

Böylece Habermas'a göre rasyonalizasyonun bu boyutu ile birlikte, yaşam dünyasına mesafe koyan ve onu sistem çevresinin bir unsuru olarak kavrayan sistem perspektifleri doğmuştur. Normlar ve değerlerle bağlantısı büyük ölçüde kesilmiş, yani Weber'in teşhis ettiği gibi, moral-pratik temellerinden bağımsızlaşmış bir eylem alanında (rasyonel ekonomik ve yönetim eylemlerinin alt-sitemlerinde) işleyen bu sistemsel mekanizmalar; para ve iktidar gibi dil-dışı iletişim araçları yoluyla, insani etkileşimleri, kimsenin anlamak zorunda olmadığı ya da sorumlu olmadığı daha karmaşık şebekelere bağlamaktadır (Habermas, 1991b: 154; Callinicos, 2005: 421). Bunun anlamı, faillerin eylemlerinin geçerlilik iddialarıyla koordine edildiği ve eylemlerin anlamlarının anlaşılabilir, açık olması yönünde çalışan yaşam dünyasının tersine, sistemlerin, eyleyenlerin amaçlarını gizlediği ya da sonuçları üzerine düşünmediği eylem kalıplarını güçlendirerek "içkin bir anlaşmazlığa" sebep olduklarıdır (Finlayson, 2007: 91).

Gerçi Habermas modernleşme ile birlikte meydana gelen bu ayrılmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmekte ve bu süreçte, yaşam dünyası ve sistem boyutlarının kendilerinde ilerleyici bir farklılaşma mevcut olduğunu savunmaktadır. Bu ilerleyici farklılaşma, yaşam dünyasında "yaşam dünyası rasyonelleşmesi" biçimini alırken, sistem alanında ise, yüksek düzey "sistem karmaşıklığını" mümkün kılarak toplumun kendini yönetme kapasitesini, maddi üretim süreçlerini geliş-

tiren bu yeni ortaya çıkmış olan sistem mekanizmaları biçimini alır (McCharty, 1991b: xxviii). Ama Habermas'a göre, kapitalist modernleşme öylesine bir güzergâh izlemiştir ki, bilişsel-araçsal rasyonalite yaşam dünyasında yayılmak suretiyle kendisini moral-politik ve estetik-ifade edici rasyonalite pahasına oluşturmuştur ve böylece iletişimsel ilişkileri şeyleştirmiştir (Habermas, 1991b: 363). Habermas ekonomi ve devlet sistemlerinin, kapitalist büyümenin sonucu olarak giderek daha fazla karmaşık hale gelmesi ve yaşam dünyasının sembolik üretim yapılarına, "kültürel yeniden üretim", "toplumsal bütünleşme" ve "toplumsallaşma"yı tehlikeye atan bir şekilde giderek daha derin bir şekilde nüfuz etme yönündeki bu süreci, "yaşam dünyasının içsel sömürgeleştirilmesi" olarak kavramsallaştırır (Habermas, 1992: 367). Habermas'a göre para ve iktidar yönetimi altında giderek etkisi artan kapitalist ekonomi ve bürokratikleşmiş devletin sistemik buyrukları, –kabile toplumuna sömürgeci efendilerin gelişine benzer şekilde– yaşam dünyasına dışarıdan etki eder ve onun üzerinde asimilasyon sürecini zorla uygular (355). Dolayısıyla Habermas'a göre modernleşmenin patolojik hale gelmesi para ve iktidar mekanizmalarının, dayanışmanın iletişimsel biçimlerinin yerini alması ve yaşam dünyasının yeniden üretimini engellemeye başlamasıdır.

Böylece Habermas modern toplumdaki patolojileri bu şekilde değerlendirebilmenin yolunun, öncelikle topluma "sistem-teorik perspektif"ten yaklaşan yönelimler ile "yaşam dünyası perspektifi"nden yaklaşan yönelimlerin diyalektik bir sentezini oluşturmaktan geçtiğini savunmaktadır. Habermas'ın modern toplum eleştirisi iki oldukça farklı teorik koşullar arasındaki ilişkinin açıklanması üzerine dayanır: iletişimsel koordinasyon üzerine dayanan rasyonalitenin bir mikro teorisi ve pazar gibi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşen modern toplumların sistematik bütünleşmesine dair bir makro teori. Ona göre bu mikro ve makro boyutların birleştirilmesi, "katılımcıların içselci perspektifi ile gözlemcinin dışsalcı perspektifinin" birleştirilmesi gerekir (McCharty, 1991b: xxvi). Habermas'ın bu şekilde gerçekleştirilen çözümlemesi, modernitenin patolojileriyle ilgili olarak, yaşam dünyasının iletişimsel rasyonalitesini ileri götürme ve böylece sistematik rasyonalizasyon ve yaşam dünyasının iletişimsel rasyonalitesinin kendi meşru talepleri arasındaki dengeyi uygun bir şekilde kurma ihtiyacını açığa vuracaktır. Toplumsal sistemler ve yaşam dünyasının meşru talepleri arasındaki uygun bir denge durumunu yeniden ele geçirme yönündeki bu girişim, ekonominin ve yönetimsel devletin sistematik buyruklarının yaşam dünyasının kendi kurumlarını geliştirebilmesi önüne çıkardığı engellerden (yani yaşam dünyasını sömürgeleştirilmekten) kurtulabildiğimiz derecede amacına ulaşabilecektir.

Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı direnişler

Aslında Habermas'ın bu girişime güveninin, bir bakıma yaşam dünyasının sömürgeleştirilmeye karşı direnci üzerine dayandığı ve rasyonelleşmiş yaşam dün-

yası çözümlemesinde açığa vurduğu (biçimsel pragmatik ve söylem etiği çalışmalarında linguistik dayanaklarını göstermeye çalıştığı) özgürleşimci rasyonalite potansiyeline bağlı olduğu söylenebilir. Ama bu rasyonalite potansiyelinin salınabilmesi, yaşam dünyasının sistemik buyruklar tarafından sömürgeleştirilmesine direnebilindiği ölçüde mümkündür. Nitekim bu direnişin göstergesi olarak Habermas özellikle 1960'lar ve 1970'lerden itibaren yeni toplumsal çatışmaların "sistem ve yaşam dünyasının bağlantı noktaları" boyunca ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bir başka deyişle, Habermas yeni çatışmaların artık 'yaşam biçimleri grameri" ile ilgili sorunlar etrafında ve yaşam dünyasının toplum, kültür, kişilik olarak farklılaşmış olan iletişimsel içyapılarında alevlenmekte olduğunu ve dolayısıyla bu yeni toplumsal hareketlerin neredeyse tamamının yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı isyanlar olarak okunabileceğini iddia etmektedir. Habermas yeni toplumsal hareketler derken, "barış hareketi, ekoloji ve nükleer karşıtı hareketler, büyüme-sınırı tartışmaları, feminist hareket, komünal ve kırsal yaşama deneyleri, genel olarak alternatif yaşam stilleri, eşcinsel özgürlüğü, bölgesel ve kültürel otonomi tartışmaları, büyük/merkezî hükümete karşı protestolar, dinsel fundamentalizmler, dinsel tarikatların hızlı çoğalması, yardım-dayanışma gruplarının çoğalışı" gibi olağanüstü genişlikte bir yelpazeye atıfta bulunmaktadır. Habermas gruplar, konular, olaylar hızla değiştiği için bu heterojen grupları ve bunların sahip olduğu potansiyelleri sınıflamanın ve değerlendirmenin oldukça güç olduğunu kabul eder (Habermas, 1992: 393). Ama Habermas'a göre, bunlar başarılı olsun ya da olmasın, yaşam dünyasının iletişimsel yapılarının bütünlüğünü sistematik rasyonalizasyon süreçleri tarafından dayatılan bozulmalara karşı koruma yönündeki savunmacı tepkiler olarak görülebilirler ve ancak bu sayede olanca karışıklıklarına, çeşitliliklerine rağmen uygun bir şekilde kavranabilir, sınıflanabilir ve değerlendirilebilirler. Hatta Habermas'ın teorisi, yeni toplumsal hareketlerin özgürleşimci ya da yaşam dünyasının rasyonelleşmesi açısından ilerici olup olmadığını değerlendirebilmek için ölçütler de sunma iddiasındadır (394). Ona göre, toplumsal hareketleri, ancak iletişimsel rasyonalitenin evrenselci normatif eğilimine yatkın oldukları ve yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine karşı direnişi, modernitenin kültürel potansiyelini reddetmek (mesela, dışlayıcı ulusal ya da dinsel kimliklere başvuran hareketler durumunda olduğu gibi) yerine onun üzerine inşa ettikleri derecede ilerici ve özgürlükçü olarak değerlendirmek mümkündür. Bir başka deyişle, Habermas kendi iletişimsel eylem kuramının, yaşam dünyasını sömürgeleştirilmesinin yarattığı patolojilerin tespit edilebilmesi kadar, bu sorunlara yönelik olarak "iletişimde, katılımda artış ve toplumun yeniden inşasına yönelik olarak değerlerin ve normların tartışılması" gibi birtakım çarelerin bulunabilmesine de imkân veren bir kavramsal çerçeve sunduğunu iddia etmektedir (Best ve Kellner, 1998: 288).

Bu çerçevede yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi hem patolojik etkiler, hem de muhalif toplumsal hareketlerin yeni biçimlerini üreten bir fenomen ola-

rak kavranmaktadır. Habermas'a göre modernleşme süreçleri içinde –eylemlerin iletişimsel olarak elde edilmiş anlaşma yoluyla koordine edildiği alanların genişlemesi biçiminde– yaşam dünyasına uygun bir rasyonalizasyon türü bulunmaktadır ve iletişimsel olarak rasyonelleşen bir yaşam dünyası ise, araç yönelimli alt-sistemler dinamiğine sınır koyabilecek ve onları kısıtlamasız iletişim içinde ulaşılan kararlara tabi kılabilecek kurumları kendi içinden çıkarmak durumunda olmuştur. Bu kurumların merkezinde ise müşterek çıkarlara dair pratik sorunların kamusal tartışmaya tabi tutulabildiği ve söylemsel olarak ulaşılan bir anlaşma temelinde karara bağlanabildiği etkin bir kamusal alan işleyişinin güvence altına alınması bulunur (McCharty, 1991b: xxxvii).

Bu bağlamda açık olan bir husus, Habermas'ın toplumsal adalet ve barış umutlarımız için rasyonel bir zeminin mevcut olduğunu düşünmekle birlikte, bizi kaçınılmaz olarak iyi topluma götürecek diyalektik bir zorunluluğun bulunduğunu varsayan bir "ütopyacılığı" (ya da böylesi bir kavrayışa temel teşkil edebilecek türden bir tarih felsefesini) kategorik olarak reddediyor olmasıdır (Bernstein, 1985: 24). Gerçi yaşam dünyası temelli direnişlerin ne ölçüde ve nasıl etkili olabileceği sorusunun, Habermas'ın açıklamaları çerçevesinde halen belirsiz kaldığını söylemek mümkündür. Dahası bu belirsizlik, Habermas'ın modern toplumu eşzamanlı olarak yaşam dünyası ve sistem olarak kavrayan perspektifinin doğrudan kendisine yönelik eleştiri ve itirazların sadece bir tezahürü olarak görülebilir. Nitekim Habermas'ın düşüncesinde önemli değişimlere yol açacak bir eleştiri, onun yaşam dünyası-sistem ayrımı üzerine çözümlemelerinin, mevcut biçimiyle, çağdaş gelişmiş kapitalist toplumlarda iktidarın meşru kullanımını açıklayabilme konusunda önemli güçlükler yaşadığına yöneliktir (Shabani, 2003: 92). Meşru iktidar kullanımının açıklanması konusunda ortaya çıkan bu güçlük, Honneth'in dikkat çektiği gibi, Habermas'ın yaşam dünyası-sistem ikiliğinin, toplumsal alanı *norm-suz* stratejik eylem alanına ve *iktidar-sız* bir yaşam dünyasına bölmesinden kaynaklanmaktadır (Baynes, 1993: viii). Şüphesiz yaşam dünyası ve sistem arası ayrım, yaşam dünyasındaki iletişimsel eylemin iktidar ilişkilerinden bağımsız işleyişini güvence altına almaya hizmet etmektedir. Ama iktidardan bağımsız olarak kavranan (idealleştirilen) bir yaşam dünyası kavrayışının da Allen'in ifadesiyle "*politik-olmayan* ya da *depolitize edilmiş*" bir görünüme sahip olduğu ve yaşam dünyası içinde iktidarın meşru kullanımına (hatta aslında hiçbir iktidar işleyişine) yer bırakmadığı iddia edilebilir gözükmektedir (Allen, 2008: 112). Çünkü iktidarın "zorlayıcı bir etki" olarak meşru kullanımı, onun toplumun maddi dayanağıyla ilgili sistematik politika ve ekonomi alanlarında yönlendirici bir araç olarak (nesnel dünyada başarıyı hedefleyen bir eylem olarak), sistemik etkileşimi sürdürme ve yeniden üretme işlevini yerine getirdiği ölçüde kabul edilir, ama bu meşruluğun sınırları, yaşam dünyasının iletişimsel alanının dış sınırlarıyla çizilir. Bir başka deyişle, sistematik etkileşimin araçsal karakteri yaşam dünyasının anlaşmaya yönelik ala-

nına nüfuz etmeye başladığı zaman, yani sistem meşru sınırlarını aşarak söylemsel durumun üzerine iktidarı dayattığı zaman, Habermas'ın "yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi" adını verdiği özgürlük ve anlam kaybına yol açan patolojiler ortaya çıkmaya başlamaktadır. İktidar kavrayışının sömürgeleştirici yönü iktidar ve norm-yönetimli iletişim arasında bir zıtlık olarak sunulduğu ölçüde ise bu keskin ayrılık, meşru bir iktidar kullanımının açıklanması konusunda tartıştığımız zorlukları doğurmaktadır (Shabani, 2003: 107-108).

Konsensüsün gücü ve kurumsal temelleri: İletişimsel iktidar ve hukuk

Habermas'ın iletişim ve iktidar arasındaki dolayımlanması güçlük yaratan karşıtlıktan doğan (kuşkusuz yaşam dünyası temelli direniş hareketlerinin etki gücüyle ilgili de şüpheler oluşturan) bu soruna yönelik çözümü ise *İletişimsel Eylem Kuramı* sonrasında iktidar kavramının anlamı ve rolüne dair önemli bir değişiklik yapmak suretiyle tam da bu zıt kutupların birleşimi olduğu söylenebilecek bir "iletişimsel iktidar" kavrayışı sunması olmuştur. Böylece Habermas Arendt'in iktidar anlayışından (özellikle şiddet ve iktidar arasındaki ayrımından) hareketle, kendi iktidar anlayışı içinde bir farklılaşmaya gitmiş ve daha önceleri genel olarak iktidar kavramına atfettiği insanın kendi isteğini bir başkasını manipüle etmek için dayatmasını "şiddet" olarak adlandırmaya başlamıştır. Karşılıklı anlaşmaya yönelik iletişimin gücü olarak iletişimsel iktidarın yeri ise dışsal kısıtlamalardan kurtarılmış ve öznelerarası uzlaşıma karşılık düşen söylemsel durumdur.

Bu ayrım çerçevesinde Habermas politik iktidarı ikili bir yapıya ("yönetimsel iktidar" ve "iletişimsel iktidar") sahip olarak karakterize etmektedir. Ona göre iletişimsel iktidar yönetimsel sistemlerin üzerine dayandığı ve kendi başlarına üretemediği iktidarı doğurur, ama bu iktidar, karmaşık modern toplumlarda ancak yönetimsel gövdeler ve stratejik eylem tarzına dayanan karar alma biçimleri aracılığıyla etkili ve titiz bir şekilde uygulanabilir. Burada, yönetimsel iktidarın, nihai olarak karşılıklı anlaşma ve tanımaya dayanan iletişimsel iktidarın mantığı ile çatışma içinde olduğu ve dolayısıyla olgusallık ve geçerlilik arasındaki gerilimin farklı bir şekilde üretilmekte olduğu eleştirisi getirilebilir. Ama Habermas'ın iddiası, *Olgular ve Normlar Arasında* (Habermas, 1997b) başlıklı çalışmasında yeniden formüle ettiği hukuk kavrayışında, hukukun iletişimsel ve yönetimsel iktidarın tam da kesişim yerinde bulunduğu ve dolayısıyla iletişimsel iktidarı yönetimsel iktidara çevirme görevini üstlenebilir olduğudur. Ona göre hukuk iletişimsel ve yönetimsel iktidarların arasında başarılı bir şekilde dolayım sağlayabildiği ölçüde bu iki iktidar, sivil toplumu oluşturan müzakereci ağlar çoğulluğunun hizmetinde verimli bir şekilde işbirliği içine girebilir ve böylelikle modern demokrasilerin görünüşteki paradokslarının aslında çözümsüz ol-

madığı savunulabilir (Habermas, 1997b: 150; Scheuerman, 2002: 65). Dolayısıyla Habermas anayasal demokrasi fikrinin, meşru hukukun iletişimsel iktidar sayesinde üretildiği ve sırası gelince yönetimsel iktidara meşru bir şekilde çıkarılmış yasalar aracılığıyla aktarıldığı ilkeler açısından açıklanabilir olduğunu savunmaktadır (Habermas, 1997b: 169). Bunun bir anlamı artık hukukun, yaşam dünyası ve sistem arasında konumlanmış ve böylece moral ve pratik söylem tarafından meşrulaştırılabilir bir şekilde göz önünde bulundurulmaya başlanmasıdır (Shabani, 2003: 106).

Böylece Habermas'ın daha önceki zorlayıcı etki olarak iktidar (*herrschaft*) kavrayışından ayırt edilen iletişimsel iktidar, yönetimsel iktidarın arkasındaki meşrulaştırıcı güç olarak, sadece olumlu değil, aynı zamanda zorunlu olarak tasvir edilir. Zira Habermas'a göre politik iktidarın tüm tezahürleri en nihayetinde iletişimsel iktidardan türer/türetilmelidir ve yönetimsel iktidar, doğrudan olmasa bile, kendisini sivil toplumda temelini bulan söylemsel süreçlere gönderimde bulunarak meşrulaştırma gereksinimi içindedir. Habermas bu durumu "yönetimin hukuksallığı" ilkesine bağlı olarak açıklar. Politik otonomiye sahip yurttaşların kendilerini özel bireyler olarak tabi oldukları yasaların yaratıcısı olarak anlayabilmeleri, ancak meşru bir şekilde üretilen yasalar aynı zamanda dolaşımda olan politik iktidarın istikametini de belirlemekteyse mümkündür (Habermas, 1997b: 187). Bunun anlamı, yönetimsel etkinliğin kendi görevlerini ancak kendi kontrolünde olmayan normatif öncüller altında yürütme yetkisine sahip olduğudur. Dolayısıyla Habermas hukukun politik otoritenin uygulanma aracına indirgenmediği ve meşruluğun normatif kaynağı olduğu ölçüde, yönetimsel iktidarın iletişimsel olarak üretilen iktidara mecbur kalmak durumunda olduğunu söyler (188).

Habermas anayasal olarak kontrol edilen iktidarın işleyişini, Bernard Peters'ın "kanal" (*sluice*) modeline atıfla da betimler. Bu modele göre anayasal sistemlerdeki iletişim ve karar alma süreçleri bir merkez-çevre aksı boyunca uzanırlar ve bir kanallar sistemi tarafından düzenlenirler. Yurttaşların merkezi (parlamento, mahkemeler ve yönetim) etkilemeleri için, bu etkiler çevreden demokratik kanallar ve anayasal prosedürler aracılığıyla merkeze geçmelidir. Bu politik dolaşım sisteminde hukuk, iletişimsel iktidarı yönetimsel iktidara aktaran araçtır (Habermas, 1997b: 354; Habermas, 2002: 243). Dolayıyla söylemsel demokratik teori için bağlayıcı kararların meşruluğu, iletişim akıntılarının başlangıcı olan çevredeki kanaat ve irade oluşum süreçlerine bağlıdır. Bu açıdan *Olgular ve Normlar Arasında* çalışmasının bir hedefi de kapsamlı bir hukuk felsefesi ve müzakereci politika teorisi aracılığıyla söylemsel karar alma süreçlerinin etkili bir demokratikleşme biçimi olarak kurumsallaşmasını açıklamaktır.

Bu yolda Habermas "iki hatlı" bir temsilî demokrasi modelini betimler: Bir yanda yasa koyucu organlardan ve diğer biçimsel politik kurumlardan oluşan "organize bir kamu" vardır. Öte yanda ise yurttaşların politik tartışmalar ve fi-

kir alışverişlerinde yer almak için bir araçlar takımına dayandığı (politik dernekler ve kitle iletişim araçlarını içeren) daha geniş "sivil toplum"un "organize olmamış bir kamu"su bulunur. Biçimsel politik kurumların, kamuoyu oluşum süreçlerini odaklamak ve bu süreçlerin sonuçlarını, onlara bağlayıcı bir yasal biçim vermek suretiyle sistemleştirmek gibi anahtar bir role sahip olmalarına karşın, Habermas'ın modelinde sivil toplumun önemi özellikle vurgulanır ve hatta biçimsel politik alan dışındaki serbest karaktere sahip olan bu söylem, politik ilgilerin teşhis edilmesi, temalaştırılması ve yorumlanması açısından vazgeçilemez bir role sahip olarak kavranır (Scheuerman, 2002: 64). Aslında Habermas bu "iki hatlı" süreci, Nancy Fraser'ın terimleriyle, "zayıf kamular" (sivil toplumdaki özel derneklerden kitle medyasına kadar biçimsel olmayan bir şekilde organize olmuş kamusal alan) ile "güçlü kamular" (parlamenter yapılar ve politik sistemin diğer biçimsel ya da resmî organizasyonları) arasındaki bir işbölümü olarak tasvir eder. Bu işbölümünde, "güçlü kamular" karar verme sorumluluğu kadar gerekçelerin daha biçimsel parlamenter prosedürler yoluyla filtre edilmesi görevini de üstlenmelerine rağmen, Habermas toplumsal sorunları teşhis ve yorumlamaya dair merkezî sorumluluğun "zayıf kamular"da olduğunu düşünmektedir (Baynes, 2002: 18).

Bir imkân ve ideal olarak konsensüs: Olan ve olması gereken arası gerilim

Böylece Habermas radikal demokrasi fikrini takip etmek suretiyle ısrarlı bir şekilde "politik topluluğun *tüm* üyeleri, söyleme katılabilir olmalıdır" demektedir, ama bu sözüne, günümüz karmaşık toplumlarının koşullarıyla ilgili teknik sebeplerin zorunlu kıldığı temsil mekanizmaları gereğine işaret ederek (zayıf ve güçlü kamusal alanlar) bu katılımın "zorunlu olarak aynı şekilde olmadığını" da eklemektedir (Habermas, 1997b: 182). Nitekim Habermas'ın söylemsel süreçlerin demokratik akışına dair kanallar metaforuyla tarif ettiği bu tablo, müzakerece demokrasinin önündeki toplumsal bariyerleri yeterince ele almadığı ve özellikle geç kapitalist demokrasilerin fiilî olarak var olan kısıtlamalarını eleştirel olarak ele almayı başaramadığı yönünde eleştirilmiştir. Mesela Fraser gerçekten özgür bir sivil toplum ve onun etkilerini dile getiren bir parlamentoyu gerçekleştirme hedefinin, toplumsal iktidarın asimetrilerine radikal bir şekilde meydan okunmadığı sürece mümkün olmadığına ve toplumsal eşitsizlikler devam ettiği ölçüde Habermas'ın tasvir ettiği kamusal alandaki müzakere süreçlerinin hakim grupların lehine ve azınlıkların aleyhine işlemeye devam edeceğine dikkat çeker (Fraser, 2004: 105, 114-116). Kuşkusuz Habermas da bu güçlüğün farkındadır ve ancak sınıf engellerinin aşıldığı ve binlerce yıllık toplumsal tabakalaşmadan ve sömürüden çıkıldığı bir toplumsal zeminde, kültürel çoğulculuk potansiyelinin tamamen geliştiği eşitlikçi bir sivil

topluma ulaşabilir olduğunu kabul eder (Habermas, 1997b: 308). Ama Habermas'a yönelik eleştiri, onun *Olgular ve Normlar Arasında*'da toplumsal iktidar asimetrilerinin tehlikelerine hiç dikkat çekmediği değil, bu eşitsizliklerle *sistematik* bir tarzda ilgilenmediğidir. Zira Habermas da kapitalist sömürü ve tahakkümün demokratik müzakerenin temellerine nasıl zarar verdiğine ve mevcut kapitalizme eşitlikçi bir alternatifin müzakerece demokrasinin gelişmesine nasıl olanak sağlayabilir olduğuna dair açıklamaların gerekliliğine dikkat çeker, ama buna rağmen onun çalışmasında böylesi bir açıklama sunulmaz. O zaman bağımsız bir şekilde işleyen müzakereci demokrasi görüşü, aslında kaçınılması mümkün olan toplumsal eşitsizlikler insanlığın büyük bir çoğunluğunun müzakere kapasitelerini ortadan kaldırdığı ölçüde, ideolojik bir fikir olarak kalma riskine sahiptir (Scheuerman, 2002: 69).

Nitekim bu açıdan Habermas'ın son dönem çalışmalarındaki değişimle ilgili eleştirilen bir husus, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda demokrasi ve kapitalizm arasında giderilemez bir gerilimin vurgulanması ve yaşam dünyasının ekonomik buyruklardan nasıl uygun bir şekilde korunabileceği sorununun özel bir şekilde ele alınmasına rağmen *Olgular ve Normlar Arasında*'da bir "yaşam dünyası ekonomi" aksından ziyade "yaşam dünyası devlet" aksının öne çıkması ve kapitalist ekonominin yıkıcı güçlerinin demokratik olarak nasıl zapt edilebileceği sorununa çok az yer verilmesidir (Habermas, 2002: 246). Şüphesiz bu eleştiriler, Habermas'ın *Olgular ve Normlar Arasında*'da politik devlet yönetim sisteminin de normatif bir şekilde (hukuk sayesinde) idare edilebileceğini ve böylelikle meşru olduğunu iddia etmekle, daha önceden iki karşıt toplumsal bütünleşme ilkesinin (sistem ve yaşam dünyası) rekabeti olarak yorumladığı demokrasi-kapitalizm gerilimini kapitalizm lehine aştığını ima etmekte ve böylelikle onun projesinin Batı'nın mevcut liberal demokrasilerini meşrulaştırma tehlikesine sahip olduğuna dikkat çekmeye çalışmaktadırlar.

Habermasçı projenin eleştirel itkisinin azaldığına yönelik bu eleştirilerin açık bir örneğini, Schuerman'ın onun demokratik teorisinin aslında iki rakip yorumlamayı barındırdığına dair iddiasında görmek mümkündür. Bu eleştiriye göre, Habermas'ın çalışması bazı zamanlar geniş kapsamlı bir toplumsal eşitliğe dayanan ve bürokratik ve pazar mekanizmalarını kontrol etmeye yönelik kapsamlı araçlarla donatılmış oldukça hırslı, radikal bir demokratik politika (ve bir toplumsal barış/barışma projesi) taslağına işaret etmektedir. Ama Habermas bu araştırma çizgisini uygun bir şekilde geliştirme yoluna girmemiş; normativitenin olgusallığın yanına hatalı bir şekle koyulmasını aşma yönündeki girişimlerine rağmen, bu model soyut bir "olması gereken" düzeyinden kurtulamamıştır. Öte yandan Habermas bu girişimiyle eşzamanlı olarak, müzakereci demokrasinin; demokratik kurumların pazar ve yönetimsel süreçleri üzerinde en iyimser tahminle azaltılmış bir kontrol uyguladığı ve müzakereci kamunun çoğu zaman –Habermas'ın tarifiyle– hareketsiz kalma eğiliminde olduğu, *savunmacı* bir

modelini (ılımlı ya da gerçekçi bir hukuki barışma projesini) öne sürmektedir (Scheuerman, 2002, 63-64).

İşte bu savunmacı model, Habermasçı projenin eleştirel itkilerini kaybetmesi tehlikesine işaret etmektedir. Çünkü ilk olarak onun çalışmalarında hukuk teorisine doğru bu yönelim, mevut politik düzenin meşrulaştırıcı bir açıklamasını sunmaya çalıştığı ölçüde gerçeklik ve ütopya arasındaki eleştirel mesafenin kapanmasına yol açmaktadır. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, Habermas modern toplumların sergilediğini söylediği anayasal ve demokratik kurumları tarafından ifade edilen "yasal düzenin geçerlilik iddiaları" ve meşru yasa uygulamasını sekteye uğratan ve müdahalede bulunan "farklı toplumsal ve politik iktidar biçimleri" arasındaki gerilimle (hukuk ile politika arasındaki içsel bağlantıya atıfta bulunan olgusallık ve geçerlilik arasındaki *dışsal* gerilimle) yüzleşme yolunda "politik düzenin meşruluğu ve politik iktidarın uygulanmasının meşruluğu" sorununu çözmeye yönelmektedir. Ama bu yönelim adalet ilkesini biçimsel tanımlamaya yönelik daha önceki çabalarını politik yönetimin meşru olarak haklı çıkarılmasına ilişkin aktüel bir göreve taşıdığı derecede (yani adalet, bir idealden ziyade hukuk kurumlarında somutlaşmış bir fikir olarak sergilendiği ölçüde) onun teorisinin mevcut olan ile arasında koyduğu mesafeden doğan (Habermas'ta mevcudun eleştirisi yoluyla mümkün kılınmış olan idealleştirmeler olduğunu gördüğümüz) eleştirel gücünde azalma yaşanmaktadır (Shabani, 2003: 112-113).

Nitekim Shabani, adaletin (ve barışın) kılavuz bir idealden ziyade hukuk kurumlarında aktüelleşmiş bir fikir olarak görülmeye başlanmasının sonucunun, Habermas'ın teorisinde, aslında onun Rawls'un adalet ilkesini meşrulaştırma çabası için sarf ettiği "mümkün olanın sanatı" tabirine karşılık gelen bir yönelim değişikliği olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre Habermas'ın çalışmalarındaki değişiklik, gelecekte ulaşılacak bir adil toplumdan ziyade şimdi ve burada olan politik düzene (mümkün olana) atıfta bulunan bir konuma, yani Rawls'unki gibi Batı toplumlarındaki politik kültür geleneğinden alınan bir liberal teori yönelimine yakınlaşmayı beraberinde getirmektedir (Shabani, 2003: 104).

Aslında başa dönerek söylersek, Habermas'ın düşüncesinin gelişiminde tam da onun Kant'ın transandantal kavramsal çerçevesinin ve yol açtığı ikiliklerin yol açtığı güçlüklere benzer sorunların etkili olduğu söylenebilir. Nitekim yaşam dünyası ve sistem ayrımının yol açtığı bazı güçlüklerle uğraşma çabasının Habermas'ı savunmacı denilebilecek bir yaklaşıma ya da söylemsel prosedürün yaşam dünyası etkileşiminin çekirdeği olarak kurumsallaşmasıyla ilgili bir kavrayışa (söylem etiğinin politika, hukuk alanlarındaki içerimlerinin açığa çıkarılmasına) yönelttiğini görmüştük. Bu sorunlar da onun hem transandantalizmden hem de tarihselcilikten kurtulma, yani temelcilik-karşıtı bir evrenselcilik formüle etme çabasında ortaya çıkan "normatif" ve "aktüel olan" arasındaki gerilimin yansımaları olarak görülebilir. Bu gerilimin temelinde, büyük oranda

Habermas'ın, erken Eleştirel Teori'nin normatif temellerini, ancak bir tarih felsefesi sayesinde güvence altına alabilen (ve dolayısıyla bu güvencenin ortadan kalkmasıyla vazgeçilmiş olan) eleştirel toplum kuramı geliştirme projesine ilişkin "tarihsel materyalizmi felsefi safralarından özgürleştirmek" olarak tanımladığı yeniden inşa girişimi bulunur. O bu girişimini ikili bir soyutlamayı gerektiren (tarihsel olaylar dinamiğinden bilişsel yapıların gelişiminin ve toplumun evriminin, yaşam biçimlerinin tarihsel somutlaşmasından soyutlanması) bir toplumsal evrim modeline atıfla tanımlamıştı (Habermas, 1992: 383). Habermas'a göre eleştirel toplum teorisinin bu şekilde inşası, norm-suz sistem alanındaki ve norm-yönetimli yaşam dünyasındaki gelişim süreçlerinin ayırt edilmesine ve böylece yaşam dünyası bozulmalarının açıklanabilmesine imkân tanıyabilmişti. Ama burada, Habermas'ın düşüncesindeki pek çok güçlüğe zemin teşkil ettiği için dikkat edilmesi gereken husus, onun evrim teorisinin, bir tarihsel evrimsel süreçler teorisi değil, aktüel toplum gelişmesinden ayrılan modernitenin ütopyacı bir karşı-modelini hedefleyen normatif bir teori olmasıdır. Zira Habermas'ın teorisinin normatif karakterinin sürekli olarak teoriyi aktüel tarih, toplum, etkileşim ve çatışmalı durumlardan uzaklaştırması, gördüğümüz gibi onun düşüncesinde normatif iddiaların aktüel olgu bağlamıyla dolayımlanması yönünde daimi bir gerilime yol açmaktadır (McCarthy, 1991a: 182). Aslında normatif ve aktüel olan arasındaki bu gerilim, onun düşüncesinde ampirik ve transandantal olan, iyi yaşamın tikel bağlamı ve ahlâki yargının evrenselci/biçimci iddiası, uygulama ve meşrulaştırma arasında gözlenebilen gerilimleri yansıtmakta ve tüm bu ikilikler, karşılaşılan sorunlarla ilişkili olarak farklı güçlüklere temel teşkil etmektedirler. Dolayısıyla Habermas'ın normatif teorisinin, aslında sürekli olarak, toplum kuramının özgürleşimci vaatlerine engel olma tehlikesine yol açan "olan" ve "olması gereken" arasındaki bu ayrılığı uygun bir şekilde dolayımlamaya çalıştığı söylenebilir (Shabani, 2003: 95).

Burada önemli bir nokta, bu tür eleştirilerin, bütüncü bir olumsuzlamadan ziyade Habermas'ın çalışmalarındaki yeni yönelimin, onun özgürleşimi daha da ileriye götürmeye yönelen pratik amaçlı eleştirel bir toplum teorisi geliştirme hedefiyle ilişkili olarak tehlikelerine (kendi vaatleri ve varsaydığı ilkeler bakımından olumsuz içerimlerine) dikkat çekmeleri bakımından içkin bir şekilde ortaya koyulan eleştiriler olduklarıdır. Aslında Habermas'ın son dönem çalışmalarında mümkün olanın düzenlenmesine dair bir vurgu değişikliği iddiasında bulunan böylesi eleştirilerin müşterek itirazını, Habermas'ın düşüncesine yakın olduğu söylenebilecek Benhabib'in "tamamlama politikası" ve "biçim değiştirme politikası" (*transfiguration*) adını verdiği iki politik bakış açısı karşılaştırması yoluyla ifade etmek mümkündür.[13] Bu açıdan Habermas'a yönelik eleş-

13 "Tamamlama politikası" bakış açısına göre "geleceğin toplumu, bugünün toplumunun eksik bıraktığını daha uygun bir tarzda gerçekleştirir. Şimdi'nin örtük mantığının zirvesine ulaşılır". Buna karşılık "biçim değiştirme politikası" perspektifinden "eskiyi kırıp içinden ütopyacı gizilgücü çıkaran niteliksel bakımdan yeni ihtiyaçların, toplumsal ilişkilerin ve birlik tarzlarının"

türi, onun çalışmalarında biçim değiştirici politika uğrağının, yani "şimdi ve gelecek arasındaki süreçte radikal bir kopuşu tahayyül eden ve geleceği özgürleşimi mümkün kılacak yeni bir insan birlikteliğinin başlangıcı olarak düşünen" bakış açısının göz ardı edilmesine ve tamamlama politikasına, yani özgürleşimin "şimdi'nin örtük gizilgücünü tamamlamak ve bütünlemekten" ibaret olarak görüldüğü bir perspektife ağırlık verilmesine dikkat çekmektedir (Benhabib, 2005: 153). Tamamlama politikası bakış açısının öncelik kazanması, biçim değiştirici politika uğrağı için elzem olan gerçeklik ve eleştiri arasındaki mesafenin, mevcut politik düzenin zaten meşru olduğunun (ya da eksiklerinin tamamlanması aracılığıyla haklı çıkarılabileceğinin) kabul edilmesine yol açacak bir şekilde daralması olarak görülürse: Habermas'ın teorisinde odağın, gelişmiş kapitalist toplumların patolojileri olarak sömürgeleştirme biçimlerinin teşhir edilmesinden aynı koşullar altında demokratikleşme olasılıklarına kaymasının, niçin politik sistemlere yaklaşımında eleştirel gücünün zayıfladığı eleştirilerini davet ettiğini anlayabiliriz (Shabani, 2003: 105).

Bu eleştirilere rağmen, metinde başladığımız noktaya dönerek söylersek, Habermas'ın düşüncesinde, kozmopolitan bir düzen ve ebedi bir barışın güvencesi olabilecek bir evrensel iletişimsel topluluk düşüncesinin, belki hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmeyecek ama toplumsal düzenin bozulmuş biçimlerinin eleştirisine imkân tanıyan ve gelecek için güçlü bir yönelim öneren etik bir ideal (normatif bir ide) olarak güçlü bir zemine sahip olduğunu da söyleyebiliriz. Habermas'ın "ilk cümlemiz bile şüphe götürmez bir şekilde evrensel ve sınırlanmamış bir konsensüs amacımızı ifade eder" sözü, ona göre iki kişi arasında karşılıklı anlaşmaya yönelik bir konuşmadan başlayarak, herkese açık ve "daha iyi argümanın gücü" hariç bir zorlama barındırmayan bir müzakere mekânı olan demokratik kamusal alana uzanan ve nihai olarak ulusal sınırları aşan, yani dünya çapında bir diyalojik topluluğa genişleyen bir konsensüs potansiyeline işaret eder. Bu açıdan "modernitenin tamamlanmamış projesi", para ve iktidar yönetimi altında giderek etkisi artan kapitalist ekonomi ve bürokratikleşmiş devletin sistemik buyruklarından kurtarılmış daha geniş söylem topluluklarının oluşturulması görevini ifade eder.

Bu girişime güveninin, öncelikle Habermas'ın yaşam dünyasında iletişimsel eyleme özgü bir özgürleştirici rasyonalite potansiyelinin ortadan kaldırılmaz bir şekilde bulunduğunu ortaya koyduğu (biçimsel pragmatik ve söylem etiği çalışmalarında linguistik dayanaklarını göstermeye çalıştığı) çözümlemelerine dayandığı söylenebilir. Ama bu rasyonalite potansiyelinin gerçekleştirilmesi, "sistem ve yaşam dünyasının bağlantı noktaları" boyunca ortaya çıkan ve artık politik sınırların da ötesine işaret eder hale gelen özgürleşimci toplumsal hareketlerin gösterdiği gibi, para ve iktidar mekanizmalarına karşı dayanışmanın ile-

meydana gelişi vurgulanır. Eleştirel bir toplum teorisinden beklenen şey, aralarındaki özsel gerilime rağmen bu iki uğrağa da hakkını vermesidir (Benhabib, 2005: 32).

tişimsel biçimlerini geliştirme yönündeki mücadelelerden bağımsız düşünülemez. Hatta Habermas'ın perspektifinden, kalıcı bir barışı etik bir ideal olarak alan eleştirel kuramın normatif görevini bu direniş mücadelelerinde tanıdığını ve böylece eleştirel soruşturmalarını evrensel bir iletişimsel topluluğu idealinin gerçeğe dönüştürülmesinin önündeki engelleri açığa çıkarma (eşitsiz ekonomik ve politik ilişkileri, kültürel farklılıkların ötesine uzanmaya engel olan yanlış toplumsal öğrenme biçimleri vb.) ve aşmanın yollarını bulmaya yöneltmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Bu çerçevede Habermasçı yaklaşım çatışmaları barışçıl çözüme kavuşturma yönündeki mücadelelere önemli normatif katkılarda bulunabilir. Öncelikle müzakereci demokrasinin herkese açık bir diyaloğa normatif bağlılığı ve dışlama mekanizmalarına ya da ırka, etnisteye, kültüre ve cinsiyete bağlı farklılıkların ahlâki bağlayıcılığına (güçlü belirleyiciliğine) dair eleştirel sorgulaması, şiddetli çatışmaların, farklılıkları ortadan kaldırmaksızın bir araya getirebilen barışçıl bir müzakere sürecine dönüştürülmesine olanak sağlayabilir. Nitekim bir norm tarafından etkilenecek olanların bu normun geçerliliğiyle ilgili tartışmalara katılabilmelerinin zorunlu olduğunu öne süren bir etik yönelimin politik düzlemdeki sonucu, politik toplulukta bulunan dışlama mekanizmalarının sürekli sorunsallaştırılmasını zorunlu kılar. Bu doğrultuda bir diyalog düşüncesine bağlılık, müzakerelerde sesi duyulmayanlara, yani ötekilere basit bir şekilde tolerans gösterilmesinden ziyade onların etkili bir şekilde güçlendirilmelerini ve bu yolda katılım mekanizmalarının demokratikleştirilmesini talep eder. Dolayısıyla katılımcı bir demokrasi perpektifinden, diyalojik karşılaşmalarla dolayımlanması gereken farklılıkları özel alana göndermek suretiyle birleşik bir kamusal alan inşa etmeye çalışan ya da onlardan doğacak çatışmaları engellemek için devletin tarafsız kurumlar oluşturmasını ve esas olarak bireyin devlete karşı korunmasını hedefleyen yaklaşımlar yetersizdir. Ayrıca müzakereci bir demokrasinin karşılıklılık ve kamusallık düşüncesi, farklılıkların şiddetli çatışmalara döndüğü bir durumda, çatışan tarafların üzerinde uzlaşabilecekleri ya da daha doğrusu en azından uzun vadede kabul edebilecekleri müşterek hedefleri içeren normatif standartlar ve bir gelecek yönelimi sunabilir. Böylesi bir yönelim, bölünmüş toplumlarda, çatışan grupların farklılıklarının tanınmasını talep eden kolektif hakları ile bireysel haklar arasında dengeleyici bir perspektif sunabilir. Zira kolektif çıkarların korunması ile bireysel haklar arasındaki çatışmanın çözümlenmesine yönelik olarak bu yaklaşım, çatışan grupları yatay olarak kesen farklı çıkarlar ve kimliklerin çıkışını da güvence altına almayı ve böylelikle farklılıkları ortadan kaldırmayan bir yurttaş bağını ve müşterekliği tesis etmeyi amaçlar.[14]

14 Bu çerçevede O'Flynn müzakerece demokrasi modelinin, bölünmüş toplumlardaki şiddetli etnik çatışmaların barışa kavuşturulmasına ve bu yoldaki müzakere süreçlerine önemli katkılarda bulunabileceğini savunur (O'Flynn, 2006: 72, 161-162).

Elbette çatışmaların barışçıl bir şekilde çözülmesine olanak sağlayan ve herkese açık olan bir politik topluluğun tasavvur edilebilmesinin, haksız dışlamalara karşı yürütülen mücadele ve direnişlerle meydana geldiği göz ardı edilemez. Eşitlikçi ve adil bir politik topluluk ve yurttaşlık modelinin modern ufku, kapitalizmin giderek artan şekilde yol açtığı eşitsizliklere ve modern devletlerin güçlenen iktidarlarına karşı gerçekleştirilen mücadele ve direnişlerle şekillenmiştir. Böylece bir toplumun tüm üyeleri için eşit haklar yaratılması ile yetinilmemiş, eşit hakları oluşturmanın değerinin, insanların bu hakları kullanabilecekleri kaynaklara sahip olmaları güvence altına alınmadıkça ne olacağı da sorgulanmıştır. Dolayısıyla iktidarın ve eşitsizliğin modern biçimlerine karşı bu mücadeleler modern toplumu dönüştürmüş, Habermas'ın yaşam dünyasının rasyonalizasyonu olarak teşhis ettiği moral-pratik "öğrenme süreçlerine"[15] katılmış ve çatışmaları barışçıl bir şekilde çözmeye imkân tanıyan yeni politik topluluklar geliştirme yönündeki modern tasavvuru mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Habermas'ın Kant'a dair eleştirisini hatırlayarak söylersek, eğer tarihsel bir ilerlemeyi mümkün kılan aklın hilesine ya da metafiziksel bir doğal teleolojiye artık itimat etmeyeceksek, sadece savaş yokluğu anlamına gelmeyen pozitif bir barışı birlikte inşa etmekten başka çaremiz olmadığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak, barışın tarihten tamamen bağımsız bir temeli ve dolayısıyla nihai bir güvencesi olmadığına göre, ebedi barış umudumuz barışın sürekli bir inşasına, yani ebedi bir barış mücadelesine bağlı olacaktır.[16]

---

15 Toplumsal öğrenme fikrinin Habermas düşüncesinde önemli bir yere sahip olduğuna dikkat çekmiştik. Ona göre iletişimsel eylemin idealleştirici önvarsayımları (simetri ve karşılıklılık ilkeleri) *a priori* değil, tarihsel olarak modernite ile birlikte, yani yaşam dünyasının rasyonelleşmesi ve söylemsel prosedürlerin öğrenme süreçleri aracılığıyla meydana gelmesiyle ortaya çıkmıştır (ve aslında modern hukuk, bilim ve demokratik-parlamenter prosedürlerle kurumsallaşmıştır). Bu bağlamda Linklater, Habermas'ın toplumsal öğrenme fikrinin uluslararası çalışmalar alanında da uygulandığına dikkat çeker. Mesela Karl Deutsch'un, farklı toplumların üyelerinin, hükümetleri uluslararası ihtilaflarda barışçıl çözümler üstlenir hale gelmesi sayesinde bir "biz duygusu" geliştirdikleri öğrenme süreçlerine atıfta bulunan analizi bu yönelime örnek olarak gösterilebilir. Linklater'a göre bu analizde bulunan önemli bir nokta, insanların politik sınırların ve ulusal farklılıkların ahlâki bağlantısıyla ilgili öğrenmiş olduklarını terk edebildikleri (aslında "unlearn" anlamında aksini öğrenebildikleri) ve böylece çatışmaları barışçıl bir şekilde çözmeye imkân tanıyan yeni iletişimsel topluluklar geliştirme yönünde, başkalarıyla/yabancılarla işbirliği içine girmeyi öğrenebildikleridir. Bir başka deyişle, Deutsch'un "biz duygusu" fikri, insanların daha geniş uluslararası topluluklarla bağlantılı hale geldiği ölçüde ulusal ve kültürel dışlama mekanizmalarıyla ilgili öğrenmiş olduklarının tersini öğrenebilir hale geldiklerine işaret eder (Linklater, 1998: 131).

16 Bu mücadele bağlamında, akademisyenlerin rolüyle ilişkili olarak, "Kürt sorununda barışçı çözüm" talebiyle 11 Ocak 2016'da 2.212 akademisyenin imzasıyla yayımlanan Barış İçin Akademisyenler Bildirisi veya "Bu Suça Ortak Olmayacağız" bildirisini de hatırlamak gerekir. 2015-2016'da gerçekleşen çatışma ve operasyonlar sırasındaki hak ihlallerinin, sokağa çıkma yasaklarının, şiddetin sona ermesi ve "kalıcı bir barış için çözüm yollarının kurulması" için çağrı yapan bu bildiri, hükümet ve hükümet destekçisi medyanın bu bildiriye yönelik şiddetli suçlamaları ve eleştirileri sonucunda, akademi üzerinde geniş kapsamlı bir baskı uygulama sürecininin başlamasına vesile oldu. İmza atan akademisyenlere yönelik soruşturma, cezalandırma ve göreve son vermeler özellikle 15 Temmuz'daki darbe girişimi sonrasında başlayan ve halen süren tasfiye sürecinde giderek hız kazandı... Öte yandan bu süreçte "Biz de bu suça ortak olmayacağız" sloganı altında barış için akademisyenlere yönelik sayısız destek açıklamalarının, kam-

KAYNAKÇA

Alway, J. (1995) *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Greenwood Press, Portsmouth.

Allen, A. (2008) *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia University Press, New York.

Baynes, K. (1993) "Translator's Preface" Honneth, A. (ed.) *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* içinde, çev. Kenneth Baynes, MIT Press, vii-xii, Cambridge, MA.

Baynes, K. (2002) "Delibrative Democracy and the Limits of Liberalism" Rene Von Schomberg ve Kenneth Baynes. (der.) *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms* içinde, State University of New York Press, New York, 15-30.

Benhabib, S. (2005) *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev. İsmet Tekerek, Ayrıntı, İstanbul.

Bernstein Richard, J. (1985) "Introduction" Richard, J. Bernstein. (der.) *Habermas and Modernity* içinde, Polity Press, Cambridge, 1-32,

Best, S. ve Kellner, D. (1998) *Postmodern Teori - Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul.

Best, S. (2005) *The Politics of Historical Vision: Marx, Habermas, Foucault*, Guilford Press, New York.

Calhoun, Ċ. (1993) "Introduction: Habermas and the Public Sphere" Craig Calhoun. (der.) *Habermas and the Public Sphere* içinde, MIT Press, Cambridge, MA, 1-51.

Callinicos, A. (2005) *Toplum Kuramı*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim, İstanbul.

Doyle, M. W. (2011) *Liberal Peace: Selected Essays*, Routledge, Londra.

Finlayson, J. G. (2007) *Habermas*, çev. Talat Kılıç, Dost, Ankara.

Fraser, N. (2004) "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek; Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı" Özbek, M. (der.) *Kamusal Alan* içinde, çev. Meral Özbek ve Cemal Balcı, Hil, İstanbul, 103-132.

Habermas, J. (1971) "Appendix-Knowledge and Human Interests: A General Perspective", *Knowledge and Human Interests* (Ek Bölüm: 301-317), çev. Jeremy J. Shapiro, Beacon Press, Boston.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity - Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge.

Habermas, J. (1991a) "What is Universal Pragmatics?" *Communication and the Evolution of Society* içinde, çev. Thomas McCarthy, Polity, Cambridge, 1-68.

Habermas, J. (1991b) *The Theory of Communicative Action, Cilt 1: Reason and the Rationalization of Society*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge.

Habermas, J. (1992) *The Theory of Communicative Action Cilt 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, çev. Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge.

Habermas, J. (1995) "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification" Benhabib, S. ve Dallmayr, F. R. (der.) *The Communicative Ethics Controversy* içinde, MIT Press, Cambridge, MA, 60-110.

Habermas, J. (1997a) "1990 Baskısına Önsöz" *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* içinde, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim, İstanbul, 13-56.

Habermas, J. (1997b) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çev. William Rehg, Polity Press, Cambridge.

Habermas, J. (2002) "A Conversation about Questions of Political Theory" Schomberg, von R. Ve Baynes, K. (der.) *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms* içinde, State University of New York Press, New York, 241-258.

Habermas, J. (2004) "Kamusal Alan" Özbek, M. (ed.) *Kamusal Alan* içinde, çev. Meral Özbek, Hil, İstanbul, 95-102.

---

panyaların yapıldığını ve çeşitli özgürleşim hareketlerini ve mücadele pratiklerini barış amacıyla bir araya getiren bir dayanışma ağının da kurulduğunu ve güçlendiğini görmek gerekir. Bu dayanışma ağı, baskının giderek şiddetlendiği günümüzde, bu baskıya karşı direniş noktalarının hızla çoğalarak, güçlenerek bir araya gelebilecekleri, birbirleriyle ilişkiye geçebilecekleri bir ortam temin etmekte ve böylece sadece savaş yokluğu anlamına gelmeyen pozitif bir barışı birlikte inşa etmeye olanak sağlayan bir mücadele ve müştereklik biçimi geliştirilmesi potansiyeline ışık tutmaya devam etmektedir.

Habermas, J. (2005) "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi", çev. Ayşegül Çakal, *Cogito*, 41-42: 381-417.

Habermas, J. (2007a) "Bilgi ve İlgi" *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* içinde, çev. Mustafa Tüzel, YKY, İstanbul, 95-108.

Habermas, J. (2007b) "Moral Consciousness and Communicative Action" *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 116-194.

Habermas, J. (2007c) "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?" *Moral Consciousness and Communicative Action* içinde, çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Polity Press, Cambridge, 195-216.

Johnson, P. (2006) *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, Routledge, Londra.

Kant, I. (1982) "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" *Yazko - Felsefe Yazıları 4. Kitap* içinde, çev. Uluğ Nutku, 117-129.

Kant, I. (2006) "Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" Kleingeld, P. (ed.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* içinde, çev. David L. Colclasure, Yale Press, New Haven, CT, 67-110.

Kellner, D. (2000) "Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention" Hahn, L. E. (der.) *Perspectives on Habermas* içinde, Open Court, Chicago, 259-287.

Kompridis, N. (2006) *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future*, MIT Press, Cambridge, MA.

Linklater, A. (1998) *The Transformation of Political Coummunity: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Polity Press, Cambridge.

McCarthy, T. (1991a) "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics" *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* içinde, MIT Press, Cambridge, MA, 181-200.

McCarthy, T. (1991b) "Translator's Introduction" *The Theory of Communicative Action, Cilt 1: Reason and the Rationalization of Society* içinde, çev. Thomas McCarthy, Polity Press, Cambridge, vii-xxxix.

McCarthy, T. (2004) "*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nün İngilizce Baskısına Giriş" Özbek, M. (der.) *Kamusal Alan* içinde, Hil, İstanbul, 91-93.

Morris, M. (2001) *Rethinking The Communicative Turn*, State University of New York Press, New York.

O'Flynn, I. (2006) *Deliberative Democracy and Divided Socities*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Outhwaite, W. (1994) *Habermas: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Shabani, O. P. (2003) *Democracy, Power and Legitimacy: The Critical Theory of Jürgen Habermas*, University of Toronto Press, Toronto.

Scheuerman, W. E. (2002) "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*" Schomberg, von R. ve Baynes, K. (der.) *Discourse and Democracy: Essays on Habermas's Between Facts and Norms* içinde, State University of New York Press, New York, 61-88.

Soysal, Ö. (2011) *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma*, Yayınlanmamış doktora tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul.

White, S. K. (1983) "Habermas on the Foundations of Ethics and Political Theory" Sabia, D. ve Wallulis, J. (der.) *Changing Social Science* içinde, State University of New York Press, New York, 157-170.

White, S. K. (1998) *The Recent Work of Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Komplo zihniyetinin dilsel stratejileri: Muhafazakâr basının Gezi Parkı haberlerindeki komplo söylemi üzerine bir analiz

*Yurdagül Bezirgan Arar**

Özet: Komplo teorileri, toplumsal ya da siyasi krizlere ilişkin izah yollarından biri olarak, söz konusu krizin, bir büyük oyunun/planın parçası olduğuna dair bir inançtan beslenir. Bu inanç çoğu zaman derinlikli analizlerden ve somut dayanaklardan yoksundur ancak yine de belirli bir kitleyi, belirli bir yönde ikna etmek açısından işlevseldir. Özellikle sağ-muhafazakâr düşüncede sıklıkla başvurulan komplo teorilerinin basın, medya ve kanaat önderleri yoluyla kamusallaştırılması ikna çabasının sonuç vermesi açısından önemlidir. Haber metinleri aracılığıyla dolaşıma giren komplo söylemini, hem komplo teorilerinin hem de haber pratiklerinin birbirini tamamlayan ikna stratejilerine ve kullanılan dilsel kodlara odaklanarak çözümlemek mümkündür. Bu çalışmanın temel sorusu, Türkiye'de muhalif toplumsal hareketler açısından özgün bir konuma sahip olan Gezi Parkı eylemlerinin, muhafazakâr basının haber pratiklerinde nasıl bir komplo söylemi çerçevesine yerleştirilerek servis edildiği; bu söylemin hangi dilsel ikna stratejileri kullanılarak kurulduğudur. Bunu anlamak üzere, 1-30 Haziran ve 11-13 Temmuz 2013 tarih aralıklarında 5 sağ-muhafazakâr görüşe sahip gazetenin (*Türkiye, Milli Gazete, Yeni Akit, Yeni Asya, Yeni Şafak*) baş sayfa gündemlerinden yola çıkılarak analitik bir çözümleme gerçekleştirilmiştir.

Anahtar sözcükler: Gezi Parkı, komplo teorisi, komplo söylemi, muhafazakâr basın.

> Toplumsal komplo kuramı... Tanrı'yı bırakıp sonra da, "Tanrı'nın yerine kim var şimdi?" diye sormaktan kaynaklanır.
>
> – KARL POPPER

Giriş

Popper (1948: 7), insanların savaş, işsizlik, yoksulluk, kıtlık benzeri toplumsal olayların, bazı güçlü birey ya da gruplar tarafından planlandığına dair paylaştıkları yaygın bir batıl inanç olarak tanımladığı komplo teorilerinin, terk edilmesi

(*) Yrd. Doç. Dr. Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.

gereken "safdil toplum teorileri"nden biri olduğunu belirtir. Moscovici'ye göre (1996: 46), diğer yüzyılların amatörce ilgilendiği komploların bir düşünce sistemi ve bir eylem yöntemi olarak kurulması bizim yüzyılımızda gerçekleşmiştir ve komplo zihniyetinin harekete geçirdiği bu yöntem, Chomsky'e göre (akt. Karaosmanoğlu, 2009), yapısal ya da kurumsal analizlerle taban tabana zıttır. Çünkü komplo teorileri, bir kişi veya grubun gizli iktidarı ile ilgilidir. Komplo teorileri kitleleri, böylesi krizlerin aslında iktidarı, onun başarılarını, topluluğun birlik/beraberliğini, değerlerini, ülkenin istikrarını hedef alan içeriden ve dışarıdan destekli, planlanmış bir büyük oyun olduğu konusunda ikna etmeye, statükoyu koruyup sürdürmeye odaklanan ve her türlü değişime direnen bir zihniyetin ürünüdürler. Bu yanıyla:

> Komplo teorisinin ortaya çıktığı psiko-politik düzlem genellikle muhafazakâr tınılar taşıyan, statükoya paranoyaya varacak ve değişimden korkacak kadar bağlı bir pozisyona işaret eder. Fakat bundan daha fazlası vardır. Basit anlamıyla muhafazakârlığın ötesinde komplo teorilerine gösterilen ilgi ve belki "sadakat", aşırı-milliyetçi ve faşizme varan bir halet-i ruhiye ile birçok bakımlardan örtüşür" (Karaosmanoğlu, 2009).

Komplo teorilerinin kitleye tesirinde, söylemin kamusallaşmasının önemi büyüktür. Gezi Direnişi örneğine bakıldığında, muhafazakâr basın komplo söyleminin yaygınlaştırılmasının başlıca mecrası olmasa da –keza o dönemde iletişim akışı daha ziyade sosyal medya üzerinden gerçekleşti–, bu konuda geleneksel bir mecra olarak hayli etkin bir rol oynadı. Bir iktidar krizine dönüşen bu muhalif toplumsal hareketi AKP iktidarı ve yakın çevresi, muhafazakâr zihniyetin en kolay ve işlevsel izah pratiği olan komplo teorileriyle açıklamayı tercih etti. Ve iktidarın Gezi karşısındaki tutumunu haklılaştırmanın zeminini oluşturan söz konusu komplo teorileri, iktidarın söylemlerinden ya da bunun sosyal medyadaki dolaşımından ziyade ona temsil alanı yaratan muhafazakâr gazetelerin haberleri üzerinden takip edildi, irdelendi ve muhaliflerce eleştirildi. Çünkü muhafazakâr basın, iktidarın komplo söylemini kâh aynen devşirerek, kâh dönüştürerek komplo zihniyetini meşrulaştırdı ve yeniden üretti. Ancak bu aşina olunmayan ya da yeni bir durum olmayıp, muhafazakâr basının kendine içkin komplo zihniyetinin Gezi Direnişi'ne uyarlanmış haliydi sadece.

Daha önce de söz edildiği gibi batıl, terk edilmesi gereken safdil bir toplum teorisi olarak görüldüğünden komplo teorileri çoğunlukla üzerinde düşünmeye değer bulunmaz. Ancak toplumsala ilişkin gündelik bilgiyi üreten gazeteler ve gazete haberlerinin, aynı zamanda tarihyazımında başvuru niteliği taşıyan belge ve kaynakları oluşturduğu hesaba katılırsa, komplo teorileri ve komplo söylemi haberler aracılığıyla tarihi yorumlamada bir referans çerçevesi olarak kayıt altına alınır. Bu haberler, aynı düşünce sisteminin devamlılığına yapacağı katkı anlamında dikkate değerdir. Tuchman'ın da ifade ettiği gibi (akt. Bennett, 2000: 145), haberler içinde yaşadığımız gerçekliğin kavranmasında önem-

li bir rol üstlenirler ve göz boyayıcı olsalar bile, haberin meşrulaştırmaya çalıştığı dünya öyle değildir. Bu yönüyle bakıldığında Gezi Direnişi örneğinde de muhafazakâr basın haberler aracılığıyla komplo teorileri üreterek ya da onlara temsil hakkı tanıyarak, gelecek dönem komplocu tarihyazımının temel belgelerini oluşturmuş ve arşivlerdeki yerini çoktan almıştır. Türk'ün ifadesiyle (2013: 53), bu demektir ki "(...) AKP'nin olası 'düşüş'ünü uluslararası çıkar gruplarının bir komplosu olarak başlayan Gezi olayları...' ile açıklamak isteyen tarih yazıcılığı hep orada bir yerde bekleyecektir".

Bu çalışmada, Gezi Direnişi'ni konu alan haberlerde muhafazakâr basının komplo zihniyetinin, hangi dilsel stratejilerle kurulduğu çözümlenmeye çalışıldı. Bunun için, Gezi'ye ilişkin gelişmeleri aktarırken, muhafazakâr görüşü temsil eden ve komplocu zihniyeti net bir şekilde ortaya koyduğu gözlenen *Milli Gazete*, *Türkiye*, *Yeni Akit*, *Yeni Asya* ve *Yeni Şafak* gazeteleri üzerinde bir araştırma yürütüldü.[1] Gezi eylemlerinin en hareketli evresini oluşturan 1-30 Haziran 2013 ile ilk ölüm vakalarının yaşandığı 11-13 Temmuz 2013 tarihleri arasındaki zaman dilimini kapsayan baş sayfa gündemleri üzerinde yoğunlaşarak, temelde komplo zihniyetine içkin izah pratiklerinin Gezi'ye ilişkin haber örneklerinde nasıl tezahür ettiği analitik bir bakış açısıyla anlaşılmaya çalışıldı.

Gazete haberleri incelendiğinde, komplo teorilerinin dayanağını oluşturan üç temel kurgu ortaya çıktığı gözlendi: komplo söyleminin iskeletini oluşturan *dil kurguları ve anlatı stratejileri, eylemcilere ilişkin stratejiler* ve *iktidara ilişkin stratejiler*. Her biri kendi içinde de belirli stratejiler barındıran bu üç kurgusal düzlem, kullanılan dilsel stratejilere odaklanılarak çözümlendi ve örneklere yer verildi. Söylemsel açısından, örneklerin tümünün doğrudan bir komplonun işareti olarak okunamasa da; komplo söylemine bütünlük kazandıran parçalar ve kanaat oluşturulmak istenen yönde işletilen ikna stratejileri olarak iş gördükleri söylenebilir: siyasal statükoyu korumak; bazı grupları damgalayıp birliğin, beraberliğin, değerlerin karşısında konumlandırarak aidiyet ve "biz" duygularını güçlendirmek; düşmanlaştırılan grupları küçümseyerek kendini yüceltmek gibi...[2]

Öncelikli bir gözlem şu ki, Gezi'ye ilişkin komplo teorileri çoğunlukla "özel haber" kategorisi içinde yer alıyordu. Bu, muhafazakâr basının haber pratiklerinde önceden de aşina olunan bir durumdu. Komplolar, ideolojik devamlılığı sağlamak ve hedef gruplara yönelik "olumsuz" yargıları perçinlemek için can-

1 Bu çalışmayla aynı konu ve aynı araştırma materyaline sahip olan bir başka yazı, kitap bölümü olarak yayın sürecindedir. Fakat bu iki çalışma tekrar metinler olmayıp; muhafazakâr basının Gezi Direnişi haberlerinde kullandığı komplo söylemine ilişkin iki ayrı perspektifi yansıtmaktadır. Her iki metin de yayımlandığı takdirde, biri konuyu komplo teorilerinin yöneldiği *hedef aktörleri* ve *komplo teorilerini*, diğeri (bu metin) ise aynı komplo söyleminde kullanılan *ikna edici dilsel stratejileri* konu edinmesi bakımından, birlikte okunduğunda tamamlayıcı nitelikte olacaktır.

2 Ancak çözümlenen gazetelerin komplo söylemi üretirken, iktidara yakınlıklarının eşit mesafede ve her durumda pozitif olmadığını; çoğu kez komplo zihniyetini paylaşsalar da, bunun iktidara haklılık payı vermek söz konusu olduğunda bir ayrışmanın ortaya çıktığını belirtmek gerekir.

lı tutulur. Hıristiyanlar, Misyonerler, Yahudiler gibi gruplara atfedilen komplolar, haber pratikleri içinde düşünüldüğünde genellikle politik/aktüel gündemin dışında kalan bağlamlarda ve "özel haber" formu içinde ortaya konur. Gezi eylemlerine ilişkin gündemin kuruluşunda da durum benzerdi. Haberlere hakim olan komplo söylemi elbette iktidarla olan düşünsel ya da ekonomi/politik bağlılık ilişkilerinden azade değildi; hatta onun çerçevesinde şekillenmişti. Dolayısıyla muhafazakâr basının haberlerine rengini veren söylem, asıl olarak iktidarın şiar edindiği komplocu yaklaşım oldu ve ağırlıkla bu kaynaktan devşirildi. Ancak bir taraftan da gündemdeki ve dolaşımdaki söylemelere ek olarak özel haberler içinde üretildi; bir diğer deyişle komplo teorileri özel haberlerle gündem haline getirildi.

Komplo söyleminde dil kurguları ve anlatı stratejileri

Sosyal dünya sınırsız çeşitlilikteki anlatı (*narrative*) evreni ile örülüdür. Haber de bu anlatı türlerinden biri ve "sözmerkezli (*logocentric*) kültürün bir öyküleme biçimidir" (İnal, 1996: 101). Profesyonel meslek kodları ve kendine özgü kurallarıyla kurgusal bir tür olarak her haber metninde bir anlatıcı (*narrator*) vardır. Mecranın niteliğine göre bu bir muhabir, yazar ya da spiker olabilir. Haberi, içinde farklı söylemsel biçimlerin kurulduğu bir tür olarak ele alan ve onu analitik bir gözle çözümleyen Kunelius'a göre (1994: 253) gazetecilik, diğer söylemlerin temsil edildiği, dönüşüme sokulduğu bir pratik; "habercilik, –ise– temsilin bir söylemidir". Tüm diğer söylem türleri gibi haber de diğer söylemlerden türer ve genel olarak "alıntılanmış konuşmalar"a (*reported speech*) dayanır. Bu, haber söyleminin çoğu zaman güç/iktidar ve egemen söylemin temsilinden yana "kapanması"na yol açan bir metinsel özelliktir.

Aynı çalışmada Kunelius, anlatıcının konumu dolayısıyla haberin türsel özelliklerinin ortaya çıktığı iki temel eksen belirler ve daha sonra da bu iki eksende anlatıcının konumuna gönderme yapan dört temel yapı ortaya koyar. İki temel eksen, anlatıcının haber metni içinde tanımlanabilir (*identifiable*) ya da tanımlanamaz (*transperant*) ve bağımlı (*dependency*) ya da bağımsız (*independency*) olma konumlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Tanımlanabilir/tanımlanamaz ve bağımlı/bağımsız olma durumu, haber anlatıcısının kaynaklarından aldığı bilgileri, aktarırken bu bilgiyle kendini ilişkilendirme biçimini ifade eder. Şöyle ki; ilk eksen, yani anlatıcının tanımlanabilir (*identifiable*) veya tanımlanamaz (*transperant*) konumu, kaynak söylemlerini aktarırken aynı anda kendi görüşlerini habere sızdırıp sızdırmaması ile ilgilidir. Anlatıcı, kaynak söylemlerini kendi görüşleri doğrultusunda yorumladığı durumlarda tanımlanabilir (*identifiable*); kaynak söylemlerini olduğu gibi aktardığında ise tanımlanamaz (*tarnsperant*) durumdadır. Bağımlı (*dependency*) veya bağımsız (*independency*) konumları ise anlatıcının kaynak söylemlerini aktarma biçiminde ortaya çıkar ki;

ilkinde anlatıcı kaynak sôylemiyle bir anlamda diyaloğa girer ve bu sôylemleri kendi gôrüşleriyle ilişkilendirir. İkincisinde ise kaynak sôylemleri, sadece kendisine mal edilecek alıntılama teknikleri kullanılarak aktarılır ve haber yapay bir "nesnellik" kazanır.

Bu iki temel eksenden, dôrt farklı anlatıcı (*narrator*) konumu doğar. İlki, anlatıcının tanımlanamadığı ve kaynak sôylemlerinden bağımsız olduğu durumdur. Bu halde, habere konu olan olay hakkında kaynak sôylemlerinden bağımsız bir "durum tanımı" yapılır ve bôylece bir "nesnel"lik yanılsaması oluşturulur. Kaynak sôylemleri, haberde tırnak içinde ("") verilir ve bôylelikle kaynak sôylemleriyle anlatıcının gôrüşleri arasına mesafe konur. Anlatıcı kendi düşüncesini açık etmez. İkinci durumda anlatıcı tanımlanabilir ancak kaynak sôylemlerinden bağımsızdır. Burada anlatıcının konuya ilişkin kanaatleri okura sızdırılır ancak kaynak sôylemleri yine olduğu gibi aktarılır. Üçüncüsü, anlatıcının tanımlanabilir ancak kaynak sôylemlerinin anlatıcının dilinde eritildiği durumdur. Bu durumda, "dolaylı alıntılar, tırnakların atıldığı cümlelerle, ôrtük alıntılar ise alıntılanan ônerme (*proposition*) veya sôzcüğün 'kendi' sesine dônüştüğü biçimlerde verilir" (İnal, 101). Bôylece hem kaynaklarla hem de okurlarla diyaloğa girilmiş olunur. Kaynak sôylemleri sorgulanır, onlara sorular sorulur, yanıtlar verilir. Anlatıcının konumu belirgindir, kaynak sôylemleri ise dolayımlanmış olarak haber metni içinde yer alır. Anlatıcı çoğu kez haber metinlerinde "doğrunun garantôrü" durumundadır. Okurla girilen bu diyalogda, bir ikna çabası gôze çarpar. Diğer bir deyişle metnin "kendi" sesi, belli bir bakış açısını izleyiciye, dinleyiciye ve okuyucuya dikte eder (İnal, 1996: 103). Son anlatıcı konumunda ise kaynak sôylemi doğrudan haberin diline dônüşür. İnal bu son konumun Batı basınında daha fazla yer bulduğunu ve editôre yazılan mektupların ôrnek olabileceğini belirtir (112). Biraz karmaşık gibi gôrünen bu kurgu, aslında her gün ôzellikle geleneksel medya üzerinden izlenen, dinlenen, okunan haberlerde aşina olunan ve bu yüzden dikkati çekmeyen bir kurgudur. Aynı kurgu, komplo sôyleminde daha bilinçli bir dizi dilsel strateji şeklinde kendini ortaya koyar.

Komplo teorilerinin zihinsel kurgularıyla, haber anlatı stratejileri ve dil kurguları arasında nasıl bir bağ kurulabilir? Moscovici'nin (1996: 47), entelektüel ve duygusal zihniyete yapışık "bir sosyal temsilin mecazi veya hayali çekirdeği" olarak nitelendirdiği komplolar, "ilkel zihniyet"in bir gôrüngüsü olarak, "bir bütün oluşturan inanç, pratik ve dillerin bir toplamını biçimlendirir". "Komplo teorileri, ister istemez son derece kodlandırılmış bir çerçevede ifade edil(ir)" (Bozarslan, 2014: 20) ve "kullanılan tartışma biçimleri de bir düzenlilik (*regularity*) içerir. Bunun dışında bağlı kalınan kurgusal yapı da teoriden teoriye tematik benzerlikler gôsterir... Kurgu hem tematik hem de analitik olarak belirli ôzellikler gôsterir. Dolayısıyla hem "form" açısından, hem de barındırdıkları metinsel muhteviyat açısından benzerlikler taşıdıklarından, komplo teorile-

ri aynı sôylemin içinden çıkmış gibi dururlar. Buna gôre komplo teorilerini anlamak için "teorilerin 'gerçek' olup olmadığıyla ilgilenmek, ontolojik bir iz, bir son nokta aramak yerine, bûtûn bu 'teorileri' aynı çatı altında birleştiren ve son derece akışkan ôzellikler gôsteren sôylemsel dûzleme bakmak" gerekir (Karaosmanoğlu, 2009). Bu bağlamda komplo teorilerindeki dil kurgularıyla, haber anlatılarındaki dilsel kurgular yeri geldiğinde, tıpkı birbirine karşılık gelen iki çarkın dôndûkçe dişlilerinin birbirine geçmesinde olduğu gibi birbirlerini tamamlayan bir bûtûnlûk taşıyabilir. Ve bu yolla belirli bir amaca yônelik olarak bir sôylem inşa edilebilir. Neticede her iki kurgu da, muhatabını haberin nesnelliği, komplonun varlığı ya da yorumlanan bir gôrûşûn doğruluğu gibi konularda ikna etmeye çalışır. Haberlerdeki anlatı stratejileri, komplo kurgusuna yôn veren inanç, pratik ve dillerin ûzerine oturabileceği bir zemin sağlarken; aynı zamanda komplo teorilerini ve tartışma biçimlerini gûçlendirmeye hizmet eder. Çalışmanın ilk bulgularına gôre, muhafazakâr basının Gezi haberlerinde, okuru bir komplonun varlığına ikna etmeye yônelik anlatı stratejileri, temel referans çerçeveleri içinde iktidar dilinin habere transfer edilmesi, yani referans (*kaynak*) olarak ôncelikle iktidar ve sôzcûlerinin tercih edilmesi; adlandırılmayan sôylemlerle anonim nitelikli bilgi ûretimi ve okurdaki "biz/onlar" dikotomisine ilişkin algının yônetilmesi şeklinde kendini gôstermiştir.

Temel referans çerçeveleri

Referans çerçeveleri, komplo sôylemini ûretenlerin benimsediği değerler kûmesini ifade eder. Bu değerler milli, dinî, ulusal, etnik niteliklere gônderme yapar ve nitekim çoğu, milliyetçi reflekslerle bezenmiştir. Travmatik deneyimler, komplo teorilerini kurmayı kolaylaştıran bir çerçeve sunarlar (Tûrk, 2013: 50). Bu yolla mevcut kriz, geçmişe ait toplumsal ve politik tecrûbeler ûzerinden açıklanmaya girişilir. Ancak bu yapılırken, sosyopolitik yaşamdaki, olgulardaki ve bireylerdeki irrasyonalite, dinamizm ve karşıt gruplardaki değişim potansiyelleri yok sayılıp en iyi ihtimalle gôrmezden gelinir. Aktôrlerde ve olaylarda gerçekûstû bir rasyonellik ve kusursuzluk varsayan komplo teorileri:

> (...) metafizik bir gramere sahiptir. Zamanlar ve mekânlar ûstûdûr. Tarihselliği reddeder ve dolayısıyla belli bir dôneme ya da coğrafyaya ait bir bağlam ûzerinden işlemez. (...) Bu anlamıyla komplo teorileri anakronik olmaya çok yatkındır. Belli bir dônemdeki olayları, değerleri, kûltûrû, insanları başka dônemdekilerle sorunsuz bir şekilde karşılaştırabilir, ilişkilendirebilir. (Castillon'a gôre) komplo teorileri yazan kişilerin sorunu hiçbir zaman haklı olmamaları değil, haklı oldukları zaman bile karmakarışık bir dûnyayı tek bir boyuta indirme huylarıdır (Karaosmanoğlu, 2009).

Gezi eylemlerinde muhafazakâr basının haberlerindeki temel referans çerçeveleri geleneksel sağ muhafazakâr gôrûşûn referansı olan Osmanlı, Mûslûman-

Türk ve Sünni değerler iken, tarihsel göndermeler 31 Mart ve Patrona Halil İsyanı gibi Osmanlı isyanlarıdır ve bu isyanlarla Gezi eylemleri arasında benzerlikler kurulmuştur:

> Asırlık oyun yine sahnede: 104 yıl önce dış güçlerin desteğiyle, Sultan 2. Abdülhamit'i devirmek için yapılan ve tarihe '31 Mart vakası' olarak geçen oyunun bir benzeri bugün sahnelenmek isteniyor (*Yeni Akit*, 11 Haziran 2013).

> Prof. Dr. Burhan Kuzu: Menderes kibardı ama onu astınız!; Bunların derdi başka; Ekrem Pakdemirli: Patrona Halil İsyanı gibi.... (*Türkiye*, 12 Haziran 2013).

Moscovici (1996: 58), halkın belleğinin kısa süreli olduğuna ilişkin yerleşik kanının gerçekte tam aksinin geçerli olduğunu; geçmişe ilişkin izlenimlerin kitlelerin zihinsel yaşamı aracılığıyla aktarıldığını belirtir ve bu önermeyi Poliakov'dan bir alıntı ile destekler: "İzler eski olduğunda etkililik daha da büyüktür." Gezi Parkı örneğinde bakıldığında iktidarın, yakın tarihte kendisine ya da kendisiyle özdeşleştirdiği aktörlere kurulduğunu iddia ettiği kompoloları bugüne transfer etmesini, yakın tarihe ilişkin toplumsal hafızayı diriltmeye yönelik bir girişim olarak okumak mümkün. Bora'nın da (2014: 79-80) ifade ettiği gibi, "iktidarın kanaat distrübütörleri, Gezi isyanını ve devamındaki protestoları 27 Mayıs heyûlasıyla açıkladılar –ve– Gezi isyanı tecrübesinde, 27 Mayıs tehdidi, ders çıkartılacak bir tecrübe olarak da temsil yeteneği kazandı". Devamla, zaman zaman 12 Eylül, 28 Şubat ve 27 Nisan'a yapılan göndermeler de aynı stratejinin uzantısıydı. Geçmiş deneyimler hatırlatılarak, daha önce başarısızlıkla sonuçlanmış komploların tekrarlanma ihtimali bulunduğu ve Gezi eylemlerinin de ardışık bir dizi tarihsel vakanın devamı olduğu izlenimi yaratılmak istendi. Örneğin *Türkiye* gazetesi 11 Haziran 2013 tarihli baş sayfasında, Celal Bayar'ın torunu Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali ile yaptığı bir görüşmeye yer verdi ve Naskali'nin, "Hedef ikinci 27 Mayıstı: 27 Mayıs yarım asır öncesinin hareketiydi. Ancak kesinlikle bugünkü olaylar arasında benzerlik görüyorum" sözlerini manşete taşıdı. Haberdeki bazı ayrıntılar şöyleydi:[3]

> Arka plan masum değil: Gençler masum ama onların enerjisini kullanan asıl niyet için masum demek güç; Yine gençler kullanıldı: Büyük bir inançla o zaman da gençler sokağa dökülmüştü. İstanbul ve Ankara'da olaylar çıkardı. 'Menderes diktatördür' demek için tankın üzerine çıkan öğrenci ayağı palete takılıp düştü ve öldü. Darbe sonrası iktidarı, ölümlerden sorumlu tuttular (*Türkiye*, 11 Haziran 2013).

> Menderes'le aynı tezgâh; bu defa tutmaz (*Türkiye*, 12 Haziran 2013).

3 Tüm metin boyunca yer verilen haber örnekleri, gazetelerin baş sayfalarında yer alan sürmanşet, manşet, başlık, altbaşlık ve arabaşlıklarından oluşmaktadır. Bu nedenle aynı günün gazetesinde dikkate değer bulunan tüm başlık ve metinler tırnak içinde (""), noktalı virgülle (;) ayrılarak ve sonuna gazete ve nüsha tarihi belirtilerek bir paragraf bütünlüğü içinde verilmiştir. Aynı paragrafta oluşabilecek anlam kopuklukları bu durumdan kaynaklanmaktadır.

> Bu ilk değil: Taksim'deki düzenlemeyi bahane ederek sokaklara dökülenler, daha önce de benzer yollarla demokrasiye ayar vermeye çalışan derin yapıların siyaseti tanzim etme girişimlerini hatırlattı. 11 yıllık iktidarda Cumhuriyet mitingleri, 367 krizi, 27 Nisan e-bildirisi, Danıştay saldırısı ve Balyoz darbe planı gibi tezgâhlarla demokrasi dışı müdahalelere maruz kalan AK Parti, şimdi de Taksim'de benzer oyunun figüranlarının hedefinde (*Yeni Şafak*, 4 Haziran 2013).

> 28 Şubat'ın sivilleri Gezi'ye sarıldı: 28 Şubat darbesinin asker kanadına yönelik iddianamenin kabul edilmesi, sıranın kendilerine geldiğini gören 'sivil' kanadı panikletti. 28 Şubat'ın sivil aktörleri, Gezi eylemlerinde destekte ön sıralarda yer aldı (*Yeni Akit*, 26 Haziran 2013).

Türk'e göre (2013: 51), AKP'nin dozunu arttırarak başvurduğu bu yöntemin bir işlevi de özneyi "şimdi"ye ve "asıl mesele"ye odaklanmak yerine geçmişe göndermesiydi. Bu uğurda, bir süredir gündemde tutulan Menderes ve Özal'ın "şüpheli" ölümünün faili olabilecek grupların halen var olduğuna yapılan vurgularla, dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın da bu iki lider kadar önemli ve en az onlar kadar tehlike altında olabileceği ima edildi. Böylece eylemler süresince dile getirilen talepler, rejim ve demokratikleşmeye ilişkin sorunlar ya da hükümet eleştirileri, daha büyük bir tehlike olasılığı işaret edilerek önemsizleştirildi ve muhakeme süreçlerinin önü tıkandı.

Gezi Parkı'na ilişkin komplo kurgularında, iki temel referans çerçevesi daha vardı. Bunlardan biri, komplocu olarak kodlanan aktörlerin "köken"lerine ya da "kirli" siyasi geçmişlerine yapılan vurgulardı. Komplocuların "özsel" ya da "ilişkileri" dolayısıyla "kötü" oldukları kurgusu, onların "biz"den olmadığı, hatta "düşman" nitelikleri haiz olduğu ve bu yüzden "biz"e karşı her türlü girişimin içinde yer alabilecekleri hatırlatıldı. Bu stratejiye başvuranlardan *Milli Gazete*, ABD Başkan Yardımcısı Joe Biden'in Yahudi kökenli olduğunu anımsatırken, satır aralarına Ankara'da bulunan MOSSAD Başkanı Tamir Pardo'nun da Siyonist olduğu bilgisini yerleştirdi. ABD Ankara Büyükelçisi Françis Ricciardone ise eski bir CIA ajanı ve Çekiç Güç siyasi koordinatörü olduğu hatırlatılarak siyasi geçmişi üzerinden komploya eklemlendi:

> Yeter artık baydın!.. Bu ülkeyi kendi eyaletin gibi görme, çek elini üzerimizden Amerika..
>
> Yahudi asıllı Biden: Yahudi asıllı olan ABD Başkan Yardımcısı Joe Biden, Gazze'ye insani yardım malzemesi taşıyan Mavi Marmara'ya yönelik İsrail'in düzenlediği saldırıları haklı bulduğunu söylemişti. Biden, İsrail'in İran'a yönelik tehditlerine ilişkin olarak da 'İran'ın nükleer tehdidinin ortadan kaldırılması için askeri müdahalenin gerekliliğine inanması halinde İsrail'in yoluna çıkmayız' demişti (*Milli Gazete*, 6 Haziran 2013).

> Pardon, ne iş!: Mavi Marmara'daki 9 şehidimizin kanı hala elinde olan İsrail'in istih-

barat kuruluşu MOSSAD'ın başkanı Tamir Pardo, Ankara'da cirit atıyor: Tam da Türkiye kamuoyunun tüm yurdu etkisi altına alan Gezi olaylarına odaklandığı bir dönemde yapılan bu esrarengiz ziyaretin arka planında neler olduğu merak konusu.

MOSSAD Başkanı Siyonist Pardo ve MİT Müsteşarı Hakan Fidan arasında yapılan görüşmede Gezi Parkı eylemlerinin de masaya yatırıldığı ve bu konu üzerinde değerlendirmeler yapıldığı iddia ediliyor. 1948 yılında Filistin topraklarını işgal ederek, Ortadoğu'nun bağrına zehirli bir hançer gibi saplanan Siyonist İsrail'e hizmet eden gizli istihbarat servisi MOSSAD'ın kirli tarihinde Müslümanlara yönelik hazırlanan hangi tezgâhlar, katliamlar ve hainlikler var?

İşte soruların cevabı...

Terörist İsrail devletinin sözde kuruluş tarihi olan 1948'den bir yıl önce Tel Aviv'de kurulan MOSSAD'ın İbranice'de açılımı 'özel operasyonlar enstitüsü' anlamına geliyor. MOSSAD, Filistin topraklarına yaptığı hain saldırılarla, kadın, çocuk, ihtiyar, hasta ayırmadan binlerce masumun üzerine ölüm bombaları yağdıran işgalci İsrail'in varlığının devamı için her türlü ihanet planlarını devreye sokmaktan çekinmiyor.

Onlara göre yaptıkları aşağılık zulümlerin, Müslümanlara verdikleri her zararın nihai olarak tek bir amacı var: İçinde Güneydoğu bölgemizin de yer aldığı Nil ve Fırat arasındaki topraklara sahip olmak yani Arz-ı Mevud'u kurmak. Tahrif ettikleri kutsal kitap Tevrat'ın onlara bu toprakları vaade bulunduğunu iddia ediyor ve bu sebepten dolayı yaptıkları her katliamı kendilerince meşru bir zemine oturtma aymazlığı gösteriyorlar (*Milli Gazete*, 13 Haziran 2013).

> Kritik zamanda ilginç ziyaret: AKP'nin MKYK'sının sürdüğü sırada ABD Ankara Büyükelçisinin 'Genel Merkez' ziyareti gündeme bomba gibi düştü. İlginç bir nokta ise, görüşme talebinin ABD'den gelmesi... CIA eski ajanı, Çekiç Güç siyasi koordinatörü Françis Ricciardone... Adeta sömürge valisi: ABD Ankara Büyükelçisi Françis Ricciardone'nin geçmişi hayli ilginç görünüyor. Geçmişte ilginç bir şekilde Afganistan, Mısır, İran, Irak, Ürdün ve Endonezya gibi İslam coğrafyalarında görev yapmış olan Ricciardone, CIA eski ajanı, Çekiç Güç siyasi koordinatörü ve Irak işgali sonrası ABD özel temsilcisi gibi görevlerde bulundu. 1978'deki Maraş ve Çorum olayları öncesinde Anadolu'da CIA adına bulunan Ricciardone, söylemleriyle ABD'nin 'sömürge valisi' izlenimini veriyor. Açıkça Türkiye'nin iç işlerine müdahale eden demeçler veren Ricciardone, ilginçtir ki giderek dozunu arttıran bir üsluba yöneliyor. Türkiye'den ise hiç kimsenin sesi çıkmıyor (*Milli Gazete*, 20 Haziran 2013).

Referans çerçeveleri içinde ele alınabilecek bir diğer strateji de, eylemlerin sürdüğü günlerde, muhafazakâr basının baş sayfalarında Gezi eylemleriyle doğrudan ilgisi olmayan komplo teorilerine yer verilmesiydi. Bu, komplocuların sadece "şimdi/burada ve bu mevzuda" değil; "daha önce de/her daim ve başka bağlamlarda da" "kötü/tehdit/düşman" olduklarına dair izlenimi güçlendirmeye yarayan bir stratejiydi. Sağ-muhafazakâr gazetelerin süregen bir pratiği olarak, ortam süt liman olduğunda dahi uzlaşılmaz durumdaki aktörlere ilişkin "kötü" imgelemini canlı, işlek ve güncel tutmaya yarıyordu. Gezi eylemleri boyunca bu stratejinin baş aktörleri batılı ülkeler, Siyonistler ve İran oldu:

Şeytan üçgeni: Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez: İslamofobi'yi Avrupa, ABD ve İsrail üretiyor; İngiltere'de Müslüman okullarına saldırı (*Milli Gazete*, 11 Haziran 2013).

Hacklendik muhterem okurlarımız; http://www.milligazete.com.tr, uluslararası bağlantısı olan bir grup tarafından hacklendi. Milli Gazete'nin milli, yerli, yanlış politikalara karşı esaslı duruşu hacker grubunu rahatsız etti (*Milli Gazete*, 15 Haziran 2013).

İngilizler, Şimşek'i dinlemiş: SKANDAL!; İngiliz istihbaratının, Londra'daki G20 toplantılarına giden Maliye Bakanı Mehmet Şimşek ve ekibini gizlice dinlediği ortaya çıktı... (*Türkiye*, 18 Haziran 2013).

Türk heyete İngiliz tuzağı (*Yeni Şafak*, 18 Haziran 2013).

İspanyol misyonerler Bosna'yı kuşattı; Oyun bitmiyor! (*Türkiye*, 20 Haziran 2013).

Lahey Siyonist'in kucağında!: Sırp kasapları Lahey Başkanı Siyonist yargıç beraat ettirmiş; Lahey'de Siyonist ABD ittifakı: Lahey Adalet Divanı'nın Siyonist Başkanı Theodor Meron'un Sırp ve Hırvat katilleri ABD'nin talimatı ile akladığı ortaya çıktı (*Yeni Akit*, 20 Haziran 2013).

Siyonist İsrail azılı bir İslam düşmanı... (*Milli Gazete*, 22 Haziran 2013).

Lozan casusu: İngilizlerin Mehmet Şimşek'i dinlediği ortaya çıktı... (*Milli Gazete*, 24 Haziran 2013).

Lionsların hedefinde çocuklar var: Kökü dışarıda olan ve Siyonizmin alt kollarından biri olarak değerlendirilen Lionsların çocuklara olan ilgisi sürüyor... (*Milli Gazete*, 28 Haziran 2013)

İktidar dilinin habere transferi ve okurla diyalog

Haber kurgularındaki dil ve anlatı stratejileri, yayın kuruluşlarının ideolojilerine ve haber pratiklerine göre farklılık gösterebilir; özellikle de siyasi, ekonomik, milli, manevi, etnik hassasiyetlerin öne çıktığı durumlarda. Belirli bir yönde kamuoyu oluşturulmak istendiğinde:

> belli yayın kuruluşları belli anlatısal biçimlere öncelik verebilirler. Okuyucu ile sıkı bir diyaloga girilen haber metinlerinde güç/iktidar sahibi kurum ve kuruluşların söylemleri anlatıcının dilinden halkın sesine dönüştürülür. Bu dönüşüm sonucunda kaynaklar, anlatıcı ve halk arasında bir diyalog oluşur. Haberin ikna ediciliği bu diyaloglara dayanır. Egemen söylemlerin uylaşıma dönüşüm sürecinde haber medyası, artık çoğulcuların ve çoğulcu düşünceye dayanan profesyonel ideolojinin iddia ettiği gibi "gerçeklerin yansıtıcısı" değil, belli gerçeklik tanımlarını, belli durum tanımlarını yeniden kuran bir araç konumundadır (İnal, 1996: 115).

Muhafazakâr basının Gezi'ye ilişkin söylemi, temelde öncelikle iktidar söyleminin haber diline transfer edilmesiyle oluştu.[4] Öncelikli referanslar Başbakan Erdoğan, hükümet ve hükümet sözcüleri oldu. Bundan, egemenin sözcülüğünü yapan bir Gezi yorumu ortaya çıktı.

Bir başka haber anlatı stratejisinin de okurla diyaloğa girmek olduğu belirtilmişti. Eco'ya göre (akt. Karaosmanoğlu, 2009), "(...) demagoji odaklı propaganda tarzının önemli bir öğesi de 'halk kurgusu'dur" ve bu bağlamda haber aracılığıyla halk adına konuşmak veya halkın konuşturulması, sıkça başvurulan stratejilerden biridir. Hall ve arkadaşları (akt. İnal, 114), anlatıcı ile alımlayıcılar –*okurlar*– arasında kurulan karşılıklılığa (*reciprocity*) dikkat çekerek, haberin dili içinde kaynak söylemlerinin halkın sözüne (*public idiom*) dönüştürüldüğünden söz ederler. Anlatıcının tanımlanabilir konumunun öne çıktığı böylesi durumlarda, kişisel ya da kurumsal kanaatler habere sızarken, okurla bir diyalog başlar. Anlatıcı ve okur arasında bir etkileşim yaratan bu durumda, anlatıcının diyaloğu haberinki ile okuyucularınki arasındaki "söylemsel aralığı" kapatma işlevi görür.

Haberde halk adına konuşmak, halkla konuşmak ya da halkın konuşturulması, okurun mevcut meseleyle daha güçlü bir ilişkiselliğe dahil olmasına yardımcı olur. Çünkü kurgusal bir tümlükle, çoğunluğun kanaatinin aynı ya da ikna edilmek istenen yönde olduğuna dair bir yanılsamaya yol açılır. Geçmiş haber örneklerinden ve Gezi'den birkaç örnek aktarmak gerekirse:

> (Halk adına konuşmak): –ASALA eylemleri sırasında– "*Gazap ve infial doluyuz.. Kanınız tarihe miras kalmayacak..*" (*Tercüman*, 11 Ağustos 1982)
>
> (Halkla konuşmak) –Gazi olaylarında– "*Bunları aranızda barındırmayın*" (*Hürriyet*, 15 Mart 1995)
>
> (Halkı konuşturmak) –Gezi Parkı için Başbakan'ın Müslüman ülkelerden destek gördüğü yönündeki bir manşet haberinde– "*Yanındayız*" (*Yeni Şafak*, 15 Haziran 2013)

4 Bu çalışmanın muhafazakâr basın temsilini oluşturan örneklemin, Gezi'ye ilişkin paylaştığı tutumun "komplo zihniyeti" olduğunu söylemek belki daha doğru bir çıkarım olabilir. Çünkü bazı gazeteler komplocu zihniyete sadakati korusalar da, bunu her zaman iktidara sadık bir dil üzerinden kurgulamadılar. Bunun en belirgin örneği sayılabilecek *Milli Gazete*, olan biteni bir komplo olarak yorumlamakla birlikte aynı anda iktidarı da, muhalefeti de kıyasıya eleştiren bir tutum sergiledi. *Milli Gazete* komploları, daha ziyade iktidara yüklenmenin bir aracı olarak kullandı ve "acizlik", "basiretsizlik", "başarısızlık" göstergesi olarak yorumladı; ayrıca bunu Saadet Partisi lehine partizanca bir söylemle çerçeveledi. Genel olarak Gezi eylemleri, Saadet Partisi'nin kıdemli yöneticilerinin perspektiflerinden gazeteye yansıdı: "Taksim dersi: Küresel işbirlikçilik...Yanlışta ısrar...Kibir...Seviyesiz Polemikler...Hırs iktidarı ve çıkarcı muhalefet..." (2 Haziran 2013); "Yanlışlar listesi: Taksim Gezi Parkı bahane edilerek gittikçe büyütülen olaylarda, göstericilerin ortaya koyduğu yıkıcılık bir tarafa, hükümetin süreçteki yanlışları da bu hadiselerin bu noktaya gelmesinde büyük rol oynadı" (5 Haziran 2013); "Başbakan Erdoğan'ın bu milletin adeta kanını emen faiz lobisiyle ilgili bilinen hakikati 10 yıl sonra nihayet görebilmesi (!) ise ibret vesikası oldu" (9 Haziran 2013). Buradan anlaşılan, muhafazakâr basındaki komplo zihniyetinin çoğu gazete için yerleşik ve paylaşılan sağ muhafazakâr değerler planında ortak olduğu ancak bunun mutlaka iktidara sadakat anlamına gelemeyeceğidir.

Gezi eylemlerine dönecek olursak, örneğin *Yeni Akit* gazetesi 4 Haziran 2013 tarihli baş sayfasındaki bir haberde eylemcilerle ilgili şu ifadeye yer verdi:

> Şimdi kamuoyu soruyor: 'Bunların PKK'dan farkı ne?'

Bu haberde hangi kamuoyu yoklamasına göre gazetenin böyle bir başlık attığı ve hangi kitlenin/grubun düşüncesini dile getirdiği belirsizdir. Açık bir kanaat yönetimi izlenimi yaratan bu örnekte, gazete halk adına konuşmaktadır. Aşağıdaki son örnekte ise, yine halk tarafından kürsüden indirildiği söylenen Tabipler Odası Başkanı Gören'den söz edilmektedir. Ancak anlaşılan o ki, Gören'i kürsüden indirenler, Gezi ile ilgili kanaatleri iktidara yakın olan bir gruptur ve grubun bu davranışı "halk" ifadesi kullanılarak çoğunluğa mal edilmektedir:

> PKK'dan farkınız ne: Sözde 'yeşil' eylemcilerin, Taksim başta olmak üzere yurdun birçok yerinde iş makineleri, halk otobüsleri, otomobiller ve kamu binalarını yakıp yıkıp tahrip etmesi, PKK'nın, Doğu ve Güneydoğu'da halka iş-aş götürmeye çalışan kamu ekipmanlarına ve özel sektörün iş makinelerine yönelik saldırılarını akıllara getirdi. Şimdi kamuoyu soruyor: 'Bunların PKK'dan farkı ne?' (*Yeni Akit*, 4 Haziran 2013).

> (Başbakan Erdoğan'ın Kazlıçeşme mitingi için) Millet burada (*Türkiye*, 17 Haziran 2013).

> (Tabipler Odası Başkanı Prof. Taner Gören için) Halk çapulcuyu kürsüden indirdi (*Yeni Akit*, 24 Haziran 2013).

"Biz'e ne yaptılar?..." ve alınması gereken dersler

Muhafazakâr basının komplo zihniyetinin temel argümanlarından biri de, net bir "biz/onlar" kurgusu oluşturduktan sonra, Gezi'nin "biz"e ne yaptığını aktarmaktı. Bu yapılırken bazen yukarıda sözü edilen yöntemlerden halkı konuşturmak ya da onun adına konuşmak stratejileri de kullanılarak, eylemler sırasında yaşanan kayıplar (kamu malı, istikrar, itibar vb.) dile getirildi:

> Zarar 20 Milyon TL; Biz ödeyeceğiz; Borsada hızlı düşüş; Hep birlikte kaybediyoruz (*Türkiye*, 4 Haziran 2013).

> Türkiye kaybetti: Faturayı hepimiz ödedik; Sokakta zarar 70 milyon TL (*Yeni Şafak*, 5 Haziran 2013).

> Kaostan karlı çıkan olmaz: Türkiye'nin ekonomisine zarar vermeye başlayan Gezi Parkı eylemlerine iş dünyası örgütleri tepki gösterdi: Bu iş çevrecilikten çıktı, ideolojiye dönüştü... (*Yeni Şafak*, 11 Haziran 2013).

> Eylemler hazineyi vurdu (*Yeni Asya*, 15 Haziran 2013)

Eylemcilerin ve komploların, genel olarak halka ve ülkeye maliyetlerinin çıkarıldığı bu söyleme yapılan mağduriyet aşısı ise kimi zaman nefret ve linç girişimlerine yol açabilecek niţelikteydi. Bu minvalde konuşturulan/seslendirilen bir kesim de Taksim esnafı oldu. Esnafın Taksim'deki eylemlerden olumsuz etkilendiğine dair haberler yayımlandı ve eylemlerin sürdüğü günlerde, Talimhane'de elindeki palayla bir emniyet müdürü ve bir sivil vatandaşı yaraladıktan sonra bir kadını darp eden Sabri Çelebi, çevre esnafın sözcüsüne dönüştürüldü.

Yeni Şafak, "Gezi Parkı olaylarında maddi sıkıntı içine giren Taksim esnafı" Sabri Çelebi'ye destek vererek "eylemlere –artık yeter– dediğini" haber verdi. Linççi tepkileri hoş görmek ve *tahrik hakkını* temellendirmek için, millî öfkenin yanına *ekmek parası* gerekçesinin katıldığını gördük böylece. Ekmeği için çalışan esnaf "vatandaş", ötekiler ise vatandaşlıkları anılmaksızın (sayılmaksızın) "gösterici", "eylemci" oluyordu – şayet '"erörist", "eşkıya" değilseler (Bora, 2014: 72-73):

> Çapulcular esnafı teşhir ediyor ve tehdit ediyor (*Yeni Akit*, 11 Temmuz 2013).
>
> Taksim esnafı 'Yeter artık' dedi (*Yeni Şafak*, 16 Haziran 2013).
>
> Esnaftan eylemcilere tepki: Artık yeter (*Yeni Asya*, 24 Haziran 2013).

Bu söylemin tamamlayıcı argümanı ise olan bitenden "ders çıkarmak" idi. Ders çıkarmanın tonu, genel toplumsal bir uyarıyla, belli grupları hedef alan ötekileştirici ve nefret aşılayan söylemler arasında gidip geldi. Moscovici'nin (1996: 47), komploların insanları ve eylemleri iki sınıfa ayırdığına dair önermesini hatırlatalım:

> Bu sınıflar zıt kutupludur: duruma göre; sosyal olmayan, ulusal olmayan her şeye karşılık sosyal, ulusal olan her şey. Bir tarafta normal, hukuki yani doğal/yerli olan her şey, diğer tarafta anormal, hukuki olmayan ve dolayısıyla tuhaf, yabancı olan her şey. Karşıt kutuplar iki ayrı evrene aittirler: (...) Bu köktenci bir ikiciliktir, ortak hiçbir şeyi olmaksızın bir arada var olan topluluklar arasında bir bölünmedir. Bunların arasında her tür bağlantı mutlak surette zararlıdır.

Dolayısıyla en radikal söylemlerde, komplocu olduğu iddia edilen gruplar tesis edilen uzlaşılamaz ayrılık vurgulandı:

> Dış basın haberlerinde adeta saklı sevinç naraları atılırken, yalancı müttefik batı dünyasında gelişmelerin gazete ve televizyonlara yansıtılma dili ve şekli de gavurdan 'dost' olunamayacağı gerçeğini bir kez daha gösterdi (*Milli Gazete*, 2 Haziran 2013).
>
> (Daha ılımlı bir tonda) Herkes ders alsın: Taksim eylemleri, uzun süredir biriken bir gerginliğin patlaması olarak görülürken, ortamı yumuşatacak olumlu ve yapıcı yaklaşımlara ihtiyaç olduğu ifade ediliyor (*Yeni Asya*, 3 Haziran 2013).

> Olayların devamı itibarımızı zedeler; Bu ülke hepimizin (*Yeni Asya*, 4 Haziran 2013).

> Taksim dersi 2: ... İslam coğrafyası ve özellikle de bölgemiz ve ülkemiz üzerinde hesapları olan, tarihimizle ve inancımızla savaşı içselleştiren Batı dünyasının dostluğuna güvenilmez. Bizim ısrarla söylediğimiz gerçeği TAKSİM MEYDANI da söyledi: GÂVURDAN DOST OLMAZ ... Taksim'den çıkarılması gereken en büyük derslerden birisi de emperyalist batı ile dostluğun onların çıkarlarının bittiği yerde biteceği gerçeğidir. Onlar, 'onların maşası' olduğunuz müddetçe ancak sizinle dost görünürler. Tanzimat'tan beri Türkiye'yi İslam'dan koparıp kültürüyle, inancıyla BATILILAŞTIRMA derdinde olan uluslararası ırkçı emperyalist şebekenin izinsiz bir adımınız karşısındaki tavrı sizi terk etmek olacaktır (*Milli Gazete*, 5 Haziran 2013).

Adlandırılmayan söylemler ve belirsiz özneler

Sözcük seçimlerinin ve cümlelerin sözdizimsel yapılarının haber anlatı stratejilerinde önemli bir yeri vardır. Sözcükler ve sentaks yapıları, ideolojik tercihleri yansıtır ve çoğu zaman masum olmayıp haberde gerçekliğin egemen güç/iktidar lehine kurulmasına hizmet ederler. Etken ve edilgen cümleler "aktif"/"pasif" özne konumlarını kurar ve habere konu olan olayda sorumluluğun ait olduğu özneyi kimi zaman afişe ederken kimi zaman da gizlerler. Öznenin belli olmadığı ve edilgen kalıpların kullanıldığı cümlelerde, sorumluluğun yüklenebilecegi bir aktif özne konumundan söz edebilmek güçtür. Örneğin, aşağıdaki ikinci örnekte eylemlerin arkasında dış desteğin olduğunu kimin ortaya çıkardığı bilinmemektedir. Buna dair bilgi alınabilecek, bu bilginin doğruluğunu sınayabilecek bir dayanak, haberde göze çarpmamaktadır. Benzer şekilde, öznenin belirtilmediği "....öne sürüldü", "...iddia edildi", "....bildirildi", "...ortaya çıkarıldı" gibi ifadelerle sonlanan cümlelerde aktif sorumlunun kim olduğuna ya da iddiaların, ortaya çıkarılanların, bildirilenlerin doğruluğuna ilişkin herhangi bir soru işareti oluşmaz. Dolayısıyla haber kurgusu içinde bu bilgiler, doğruluğu kendinden menkul ve sorgulanamaz bir niteliğe kavuşurlar.

Bir başka dilsel strateji de, söylemlerin adlandırılmasıyla ilgilidir. Fiske (akt. İnal, 2000: 125), sendika ve işverenler arası görüşmelerin medyadaki temsillerini incelediği çalışmasında etken cümle yapılarının sendika görüşünü aktarırken, işveren görüşlerinin adlandırılmadan, anonim "doğrunun" sesi olarak verildiğini tespit eder. Sendikaların görüşlerinin adlandırılması, kişiselleştirilmesi alternatiflerin olabileceği kanısını da beraberinde getirirken, işverenin görüşleri kişisel olmaktan çıkarılıp "nesnel" bir konuma yerleştirilir (İnal, 2000: 125). Özellikle yıkıcı, bozucu söylemler adlandırılırken, iktidara ilişkin söylemlerin adlandırılmadan aktarılması, semiyotik ve ideolojik içeriklerin temel taktikleridir. Haberde adlandırılmayan söylemler, yani öznesi belirsiz ve edilgen kalıplı cümleler, komplo zihniyetine içkin bir stratejiyle birebir örtüşür. Gezi örneğinde, muhafazakâr basında adlandırılmayan üst söylemlere dayanan haber örneklerine sıkça

rastlandı. Aşağıdaki ilk örnekte geçen "bir hükümet yetkilisi", "bir başka yetkili" ya da "...hesapların olduğu ortaya çıktı" gibi ifadeler, tam olarak kimlerin kastedildiği anlaşılamadığından, "doğrunun sesi" izlenimi yaratmayı kolaylaştırdı:

> Amaç Türkiye'yi yavaşlatmak: Gezi eylemlerini değerlendiren bir hükümet yetkilisi, bölgede ve dünyada yükselen Türkiye'yi yavaşlatma ve ehlileştirme isteyenlerin olayları fırsata çevirmek istediğini söyledi. Bir başka yetkili de (...) 'Erdoğan'a yönelik lider mühendisliği yapılıyor' dedi (*Yeni Şafak*, 6 Haziran 2013).
>
> Türkiye'yi sarsan eylemlerin gördüğü yoğun dış desteğin arkasında farklı hesapların olduğu ortaya çıktı (*Türkiye*, 7 Haziran 2013).

Anonimlik, diğer cepheden bakıldığında ve bir dilsel strateji olarak aynı zamanda komplo aktörlerinin gücünü vurgulamaya da hizmet eder. Bu tip anonimliğin daha açık ifadesi, komplo kurgularındaki özne eksikliği ve komplo sınırları dışında bireyin tanınmıyor oluşudur (Karaosmanoğlu, 2008: 151; Moscovici, 1996: 48). Buna göre, herkes büyük oyunda bir piyon, komplonun nesnesidir. Düşman, sabit niyetler taşıyan ezeli ve ebedi bir kötülükle sarmalanmıştır. Bireyler ise ancak "kukla" ya da "maşa"dırlar ve sadece parçası oldukları topluluğun bir ifadesi olabilirler. Moscovici'ye göre örneğin:

> Yahudi birey Siyonizm veya Juadizm anlamına gelir. Mason birey Masonluk anlamına gelir; Cizvit birey Cizvit düzen anlamına gelir vb. Komplo zihniyeti kişiler arasında ayrım yapmaz. Tam tersine onları ortak bir özü biçimlendirmek üzere eritir. Bireysel kimliğin kolektif içinde eridiği, dolayısıyla anonim bir düşman kurgusu, komployu daha ürkütücü ve güçlü algılamaya neden olur. Özneye dair anonimlik/belirsizlik arttıkça ve iyi "biz"e karşı kurulmuş olan "büyük plan" şeytani bir kusursuzluğa gönderme yaptıkça teoriye yabancı olanların doğaüstü bir olayla karşılaşmışçasına donakalmaları beklenir. Komplo, bu gizem sayesinde, öğrenenler, dinleyenler, duyanlar veya okuyanlar üzerinde pornografik bir gözetleme deneyimini andıran bir "haz" bırakır (akt. Karaosmanoğlu, 2009).

Bu yüzden yarattığı mağduriyet ve tehdit kadar, onun karşısında elde edilecek zafer de aynı oranda büyüktür ve söylemde yüceltilir.

Komplo söyleminde eylemcilere ilişkin stratejiler

Muhafazakâr basının haberlerinde, komplonun faili olarak işaret edilen aktörler ve Gezi eylemcilerine ilişkin dil, niyet çarpıtma, ayrıştırma/ayıklama, sorumluluğu yansıtma, kıyaslama ve çifte standart vurgusu, değer çatışması yaratma ve istisnalaştırma, önemsizleştirme, yok sayma gibi temel stratejiler üzerine kuruluydu. Bu stratejiler, okurun eylemcileri komploların aktörleri olarak yorumlamalarını ikna etmeye yönelik dayanaklar olarak iş gördü.

Niyet çarpıtma

Gezi direnişinde iktidarla muhafazakâr basının ortaklaştığı stratejilerinden biri de, eylemcilerin "görünen niyetleri" ile "gerçekteki niyetleri" arasında bir çatışma tesis etmekti. Niyet okumanın, komplocu zihniyetin merkezî hareket ettirici gücü olduğunu belirten Moscovici'ye göre (1996: 49), "bütün düşünme süreci komplocu olduğu düşünülenlerin niyeti üzerinden döner durur. Neden ve sonucun birbirini izlemesine veya eylemlerin sosyal bir gereksinime cevap vermesine bir değer verilirken, niyete en üst düzeyde bir önem atfedilir". Bu perspektiften Gezi Direnişi, "bahanesi" çevre olan; gerçekte ise "dışarıdakiler"in "içeridekiler"i kışkırtarak sahneye koyduğu "gizli bir oyun, bir tezgâh" olarak nitelendirildi. Başta başbakanın yorumuyla, Gezi Parkı'nda "çevreci" kisvesi altında eylem yapan grupların niyeti aslında "ideolojik"ti. "Muhafazakârlık için yapısal bir karakteristik kabul edebileceğimiz ideolojilerden duyulan hoşnutsuzluk hali, uzunca bir süredir yerleştiği AKP söyleminin normal akışı içinde 'ideoloji değil hizmet' vurgusuyla karşımıza çıkarken, Erdoğan'ın 'Olay, parkla alâkalı bir olay değil. Olay tamamen ideolojik...' açıklamasında gördüğümüz üzere böylesi kriz zamanlarında tamamen bir tehdit hali olarak" karşımıza çıktı (Türk, 2013: 53-54):

> Fidanları söküyorlar; Mesele ağaç değil anlasanıza (*Türkiye*, 4 Haziran 2013).
>
> Mesele Gezi değil; Yabancı oyunu (*Türkiye*, 7 Haziran 2013).
>
> Hedef, toplumda silahlı çatışma (*Milli Gazete*, 10 Haziran 2013).
>
> Saadet Partisi YİK Başkanı Oğuzhan Asiltürk: (...) Olayların şiddete dönük olarak devam etmesi gösterdi ki asıl hedef çevreyle ilgili masum bir tepkinin ortaya konulması olmayıp Arap ülkelerinde yapıldığı gibi toplumu silahlı bir çatışma içine çekmeye yöneliktir (*Milli Gazete*, 11 Haziran 2013).
>
> Mesele başka: Hala anlamadın mı: Krizdeki Batı ülkeleri, çareyi, gelişen ekonomilere kaçan sermayeyi geri getirmekte buldu. Medya desteğiyle isyan provasının yapıldığı Türkiye, Endonezya ve Brezilya'da 'doları ve faizi yükselt, borsayı çökert' formülü uygulamaya konuldu (*Yeni Şafak*, 20 Haziran 2013).
>
> (Erzurum mitinginde Başbakan Erdoğan): Gezi yalan, hedef talan (*Yeni Akit*, 24 Haziran 2013).

Komplo teorilerine zemin hazırlamak için kullanılan popüler retorik oyunlarından bir tanesi de *cui bono* sorusunu sormaktır (Karaosmanoğlu, 2008: 153). *Cui bono*, "Bu iş kimin çıkarına?" ya da "Bundan kim fayda sağladı?"ya yanıt aramak üzere yola çıkarken, aslında cevabın belli olduğu bir sorudur. Bu şart-

lar altında pekala "objektiflik" maskesi altında herhangi bir hadisenin herhangi bir aktörün çıkarına olduğu bir miktar demagoji, bir miktar varsayım ve bir miktar tarih bilgisiyle "kanıtlanabilir" (Karaosmanoğlu, 2009). *Cui bono* aynı zamanda "niyet" ve "çıkar"ı birleştirir. Gezi Parkı'nda *cui bono*'nun cevabı, iktidar söyleminde ve haber motiflerinde ağırlıkla, "dış mihraklar" ve onun "içerideki uzantıları" idi:

> Başbakan Erdoğan, Gezi Parkı eylemlerini, ağaçların sökülmesini talep edenlerin dışında, DHKP-C ve İşçi Partisi gibi grupların istismar ettiğini söyledi: Madem olay Gezi Parkı'dır bununla ilgisi olmayan iller neden buna dâhil oldu? Demek ki olay Gezi Parkı olayı değil... (Yeni Şafak, 7 Haziran 2013).

> Mesele başka: Hala anlamadın mı, Krizdeki Batı ülkeleri, çareyi gelişen ekonomilere kaçan sermayeyi geri getirmekte buldu. Medya desteğiyle isyan provasının yapıldığı Türkiye, Endonezya ve Brezilya'da 'doları ve faizi yükselt, borsayı çökert' formülü uygulamaya konuldu, Türkiye ucuz atlattı, Brezilya'da borsa darbesi, Küresel sermayeye ayar, Türkiye alerjisi deşifre oldu (Yeni Şafak, 20 Haziran 2013).

Ayrıştırma ve ayıklama

Muhafazakâr basın iktidar söyleminden devşirdiği şekliyle, Gezi eylemcilerini "iyi/kötü" dikotomisini temel alarak *çevreci*, *provokatör* ve *kandırılmışlar* şeklinde ayrıştırdı ve kategorize etti. Ayrıştırma iki boyutta ortaya çıktı: İlki, eyleme destek olanlar ve olmayanlar boyutuydu ve son derece netti. İkinci boyut ise eyleme katılanlar, yani iktidarın dış grup olarak gördüğü kitle kendi içinde ayıklamaya tabi tutuldu. Teorik olarak şöyle ifade edilebilir: Yahudi karşıtı bireylerin önyargılarındaki psikanalitik kökenleri araştıran Adorno *Otoriteryan Kişilik* adlı eserinde (2011: 51), bireylerdeki önyargıların iç grupla dış grup arasındaki katı karşıtlık çerçevesinde düşünmeyle belirlendiğini ortaya çıkarır ve araştırmaya göre bu ikilik:

> (...) dış grupların kendilerine ya da en azından belli bir dış gruba yansıtılır. Kuşkusuz, bu kısmen, hangi konu ele alınırsa alınsın onu "ikiye ayırmaya" eğilimli olan ak-kara düşüncesinin otomatikliğinden ileri gelmektedir. Ayrıca, insanın husumetini dile getirirken nesnellik havasını koruma isteğinden ve hatta belki de, kendisinin hâlâ "yasak" saydığı düşünce biçimlerine kendini bütünüyle teslim etmek istemeyen önyargılı kişinin zihinsel bir çekincesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden, "iki tür" klişesi, önyargılı kişilerin kendi içindeki karşıt eğilimler arasında kurulan bir uzlaşma olarak görülmelidir.

Adorno, Yahudi önyargısı taşıyan bir bireyin kişisel olarak tanıdığı bazı Yahudilere aynı önyargılı davranışı göstermemesini *uyum kuramı* ile açıklar ve bu "iki tür" düşünce, genel klişe ile kişisel yaşantı arasındaki uçurumu kapatmaya çalışmanın sonucudur. Böylece "iyi" dış grup üyeleri öznenin kişisel olarak ta-

nıdığı insanlar, "kötü" olanlarsa daha büyük bir toplumsal mesafede bulunanlar olarak belirir ve dış grubun özümsenen ve özümsenmemiş üyeleri arasındaki bir ayrıma işaret eder.

İktidar nezdinde bu yaklaşımın Gezi'ye yansıyan biçimi şuydu: İktidar önce *niyetleri başka* diye kodladığı eylemcilerin arasından bir kısmını, ironik bir biçimde *çevreci* olarak ayıkladı ve temize çıkardı.[5] Bu, direnişe katılan kitlenin tamamını kaybetmemek üzere atılmış bir adım izlenimi yaratıyordu; böylece işbirliği yapılabilecek ya da sonradan hükümetin çeşitli düzeylerde müzakereye gireceği "iyi niyetli" ve "temiz" grup bir kenara ayrıldı. Bir adım sonrası ise çevrecilerin *masum*, provokatörlerin *bölücü/terörist* ya da *marjinal/çapulcu* olarak damgalanmalarıydı. Moscovici'ye göndermeyle (1996: 58), azınlıkların kitleler üzerindeki etkilerini azaltmaya yönelik bir komplo stratejisiydi bu:

> Eğer azınlığın sübjektif karakteri vurgulanırsa, eylemlerini yönlendiren şeyin şahsi çıkarlar olduğu gösterilirse, çağrıların daha az etkili olacağı kanıtlanmıştır. Muhaliflerin çoğunlukla "çılgın" ilan edilmesinin ve fikirlerine ve eylemlerine sapıklık atfedilmesinin nedeni budur. Kısacası (...) bir azınlığa yönelik hıncın tahrik edilmesiyle kişi azınlığı psikolojikleştirir ve böylece onun etkisini kayda değer bir şekilde azaltır.

İşte, özellikle *marjinal* ve *çapulcu* damgası, eylemcileri değersizleştirmeye dönük bir strateji olarak iş gördü. Böylece ortaya, "(...) kamuoyu yaratma refleksiyle karikatürize bir –zaten özü itibariyle "bozguncu" olarak sunulan– Gezi Parkı direnişçisi profili" çıktı (Türk, 2013: 54). Gezi'de ortaya çıkan mizah potansiyeli ile alay edilmesi de bunun bir parçasıydı:

> Çevre duyarlılığı yakıp yıkmaya dönüştü (*Türkiye*, 3 Haziran 2013).
>
> Çevreciler (!) yaktı, yıktı (*Milli Gazete*, 3 Haziran 2013).
>
> Gezi geyiğe döndü: Gezi eylemlerinde tansiyonun düşmesiyle, provokatif mesajların yayınlandığı sosyal medya aslına döndü. Eylemciler 'Mustafa Kemal'in askerleriyiz', 'Kahrolsun bağzı şeyler', 'Piston aşağı', 'Çare Drogba' gibi video, fotoğraf ve mesajlarla insanları gülümsetmeye başladı (*Yeni Şafak*, 7 Haziran 2013)
>
> Hak arayışına evet şiddete hayır: İş dünyasını temsil eden STK'lardan çağrı: Çevre duyarlılığı ile başlatılan elemlerde yakıp yıkma gibi fiillerle hak ve özgürlüklerin gölgelenmesine imkân ve fırsat verilmesin (*Yeni Asya*, 7 Haziran 2013).
>
> Çevreciler Gezi'yi terk ediyor: Taksim'de ağaçları korumak için eylem yapan çevreciler, bölgeyi terk etmeye başlarken Gezi Parkı terör örgütlerine ve marjinal gruplara kaldı... (*Yeni Akit*, 11 Haziran 2013)

---

5 Daha da ironik olan, Gezi Direnişi yatıştıktan sonraki günlerde hazırlanan bir fezleke ile "çevreci" kategorisinde yer alan ve müzakere yürütülen Taksim Dayanışması'nın "suç örgütü" ilan edilecek olmasıydı.

> Provokatörler İstanbul'u felç etti (*Yeni Asya*, 17 Haziran 2013).

Ayıklanan bir diğer grup da iktidar tarafından, "özde iyi", "iyi niyetli", daha doğrusu "masum" olarak nitelendirilen ancak iktidar tarafından bazen *çocuk* bazen de *genç* diye adlandırılmalarından "reşit" sayılmadıkları anlaşılan, "kandırılmışlar" idi. Kandırılmışlar için, hükümeti temsil eden sesler defalarca, ailelere *Çocuklarınıza sahip çıkın* çağrılarında bulunuldu. Türk'e göre de (2013: 54), Gezi Parkı olaylarının ısrarla "ideolojik" olarak nitelendirilmesi, komplocu bakışın "kandırılan kitleler" algısının bir parçasıydı. İç ve dış mihrakların ideolojilerle uyuttuğu gençler, hakikati göremiyordu. İktidar tarafından yapılan *uyanık ol, oyunlara gelme* çağrısının anlamı burada gizliydi:

> Başbakan Yardımcısı Atalay: Gezi Parkı'nda mahalle baskısı var (*Yeni Asya*, 9 Haziran 2013).

> Egemen Bağış: ... Çocuklarımızı oyunlarına alet ettiler. Taksim'den Tahrir çıkar zannettiler. Gün etle tırnak olma günü (*Türkiye*, 11 Haziran 2013).

> Faiz lobisine nefer oldular:... Eyleme katılan gençler de oyuna kurban edildi, 'Gençler aldatıldınız' (*Türkiye*, 23 Haziran 2013).

> Gençleri kazanacağız: Reformlar hız kesmeyecek. Özgürlükler daha da genişletilecek. İllegal gruplarla gençler ayrı tutulacak (*Türkiye*, 27 Haziran 2013)

Sorumluluğu yansıtma

Sosyal kimlik teorisi ve Tajfel'in çalışmalarıyla revize edilen haliyle "kendini kategorilendirme teorisi"ne göre, kimlik sosyal kategorizasyon sürecinin ve kendini farklı soyutluk ve genellik düzeylerinde kategorize etmenin bir sonucudur (akt. Bilgin, 2013: 257). Bu teoriye göre, sosyal kategorizasyon bireyin toplumdaki yerini oluşturan ve tanımlayan yönlendirici bir sistem olarak işlev görür ve böylece birey çeşitli sosyal gruplara ait olduğu bilgisiyle, bu aidiyete çeşitli duygu ve değerlerin yüklendiği sosyal kimliğini oluşturur. Bu yolla ortaya çıkan grup aidiyeti aynı zamanda yanlılıkların da kaynağıdır. Sosyal kimliğin kategorizasyon süreçlerinde ortaya çıkan "iç grup" (*ingroup*)/"dış grup" (*outgroup*) ayrımı, aidiyet boyutunda iç grubun "iyi, olumlu, yüce, akıllı, büyük" gibi pozitif değerlerle, dış grubunsa, "kötü, olumsuz, aşağı, aptal, küçük" gibi negatif değerlerle nitelendirilmesine yol açar. Önyargı ve steorotipler de gruplar halinde kategorilendirmenin sonucunda ortaya çıkarlar. İç grup yanlılığı sonucu, özellikle toplum tarafından onaylanmayan bazı eylem ve özelliklerin dış gruba yöneltilmesinin ve *böyle şeyleri biz yapmayız* önermesinin oluşturulmasının arkasında sosyal kimliğin kategorizasyon süreçleri yatar. Önyargı ve stereotiple-

ri insanın saldırganlık eğilimleri ile ilişkilendiren Adorno ve arkadaşlarının psikanalik yaklaşımına göre, insanın ilk çocukluğunda yaşanan früstrasyonlardan kaynaklanan duygusal gerilimler, ileriki yaşlarda haklılaştırılamayan saldırganlık ve düşmanlık duygularının başkalarına yüklenmeye çalışıldığı bir yansıtma mekanizmasına ihtiyaç duyar. "Yansıtma sayesinde saldırgan kendisini değil, diğerini saldırgan olarak konumlar. Yansıtma, diğerleri karşısında güvensizlik uyandırır ve endişe yaratır ve bu duygular, sözde kendini korumaya yönelik bir saldırganlıkla sonuçlanır" (akt. Bilgin, 2013: 253).

Gezi örneğinde iktidarın, komplo teorilerinde gözlenen bir başka strateji işte bu grup aidiyeti teorisinin açıkladığı ve bir savunma psikolojisi olarak *yansıtma* ile sonuçlanan söylemlerde kendini gösterdi. Yeşil alana inşaat vizesi vererek AVM yapmak isteyen iktidara, onay görmesi mümkün olmayan bir "çevre düşmanı" profilinin atfedilmesi, iktidar tarafından aynı söylemin dış gruplara yansıtılmasıyla bertaraf edilmeye çalışıldı. Bu yansıtmanın yöneldiği grupların başında da, ana muhalefet partisi CHP ve *marjinal*, *vandal* olarak nitelendirilen gruplar yer aldı. Önceki stratejilerden biri olan *niyet çarpıtma* stratejisini destekleyen *yansıtma*yla birlikte, ağaçları bahane ederek kalkışanların, aslında kendilerinin "yeşil düşmanı" oldukları, Gezi'ye destek çıkan bazı holdinglerin usulsüz AVM ve otel inşaatlarıyla çevreye zarar verdikleri haberlerine yer verildi:

Katliam ruhsatı CHP'den: Taksim Gezi Parkı'nda 3-5 ağacın sökülmesine karşı çıkan CHP, kendi belediyelerinin marifetlerine kör. Anadolu yakası ormanlarının kalbine bıçak gibi saplanan Acarkent, Acaristanbul ve Beykoz Konakları'na CHP'li belediyelerin onay verdiği ortaya çıktı (*Yeni Akit*, 1 Haziran 2013).

İkiyüzlü çevreciler: Gezi Parkı'nda ağaçların sökülmesine karşı çıkan CHP'liler ile bazı gazete yöneticilerinin; ağaç katliamı yaparak inşa edilen Acarkent ve Beykoz Konakları'nda oturması dikkat çekiyor (*Milli Gazete*, 4 Haziran 2013).

Taksim eylemcileri çevre düşmanı (*Milli Gazete*, 4 Haziran 2013).

Demirören AVM'sinde Kaçak otel: Demirören Şirketler Grubu'na ait AVM'nin içinde, ruhsatsız lüks bir otel açıldığı ortaya çıktı (*Yeni Akit*, 14 Haziran 2013).

Çevreciye hodri meydan: Gezi Parkı eylemcilerine sahip çıkan Koç ve Doğan Grubu'na seslenen çevreciler, 'Divan Otel, Hilton Oteli, The Marmara, Ceylan Otel, AKM ve Radyo Evi istimlak edilip, buralar ağaçlandırılsın. Koç ve Doğan çevrecilikte samimi ise bu projeye destek versin' dediler (*Yeni Akit*, 20 Haziran 2013).

CHP'li belediyelerde ağaç kesimi tam gaz devam, İşyeri açmak için (*Türkiye*, 24 Haziran 2013).

Başbakan Erdoğan'dan CHP liderine 'diktatör' cevabı: Diktatörü Dersim'de ara: Son dönemdeki açıklamalarında sıkça kendisine 'diktatör' suçlamasında bulunan CHP

> Genel Başkanı Kılıçdaroğlu'na cevap veren Başbakan Erdoğan, 'Diktatör görmek isteyen Dersim katliamının mimarı 'Milli Şef'lerine baksın' dedi (*Yeni Akit*, 26 Haziran 2013).

Kıyaslama ve çifte standart-vurgusu

İktidarın Gezi karşısındaki tutumunu ve gösterilerdeki polis şiddetini eleştiren AB ve Batı ülkelerinin kendi iç işlerinde de benzer yöntemleri kullandıkları, buna rağmen Türkiye söz konusu olduğunda çifte standartlı davrandıkları *kıyas* stratejisinin temel argümanıydı. Ayrıca yalan haber ürettiği, kara propaganda yaptığı öne sürülen Batı basını, bu iddiaya göre kendi ülkelerindeki toplumsal olaylarda yaşanan polis şiddetini haberleştirmeyerek üstünü örterken, Türkiye'deki olayları ve polis müdahalesini kasıtlı olarak öne çıkarıyordu. Bu strateji bir yanıyla *yansıtma*yı da içeriyordu:

> Sen kendine bak Avrupa (*Türkiye*, 4 Haziran 2013).

> Türkiye'ye akıl veren Batı, kendine kör: ABD, AB, BM gibi uluslararası kuruluşlar, eylemcilere destek açıklamaları yapıp, hükümeti suçlarken, kendi ülkelerindeki kanlı mücadeleleri görmezden geliyor... (*Yeni Akit*, 5 Haziran 2013).

> ABD bir öyle bir böyle (*Milli Gazete*, 8 Haziran 2013).

> Putin ve Merkel dersi bırakın da kendinize bakın (*Türkiye*, 10 Haziran 2013).

> Batı 'Gezi'yi gördü, İngiltere'yi es geçti (*Türkiye*, 13 Haziran 2013).

> Kendine bak AB: Avrupa Parlamentosu'nun Gezi Parkı olayları ile ilgili kararına sert tepki gösteren Başbakan Erdoğan, 'Avrupa önce kendine baksın... İngiltere ve Yunanistan'daki olaylar sırasında neredeydiler! Türkiye'yi eleştirmek AP'nin haddine mi? Dedi. Dışişleri Bakanı Davutoğlu ve AB Bakanı Bağış da kararın 'yok hükmünde' olduğunu ifade ettiler'; İngiltere'den AA'ya faşist sansür (*Yeni Akit*, 14 Haziran 2013).

> Yok ol İsrail: Yüz bin Yahudi New York'ta İsrail'i protesto etti... Taksim'deki olayları saatlerce canlı olarak yayınlayan CNN, burnunun dibindeki Yahudi protestolarını ise gizledi (*Yeni Akit*, 19 Haziran 2013).

> *Financial Times*: AB Türkiye'ye karşı ikiyüzlü (*Yeni Şafak*, 24 Haziran 2013).

Değer çatışması üretme

Komplo zihniyetinde, komplo kuruculara dair anlam üretiminin bir boyutu da değer çatışması yaratmak şeklinde kendini gösterir:

> (...) provokasyon, kitleyi "değerlere saygısız kötüler" ve "değerlerini korumaya çalışan iyiler" olarak ikiye ayırmayı amaçlar... Gezi Parkı isyanı özelinde provokatif haberlere bakıldığında yaratılmaya çalışılan ikilik açıkça görülecektir. Bir yanda dindar ve ülkesinin kalkınmasını isteyen insanlar vardır diğer yanda da dini değerleri ayaklar altına alan, camilere saldıran, dış mihraklar tarafından yönetilen kişiler (Eren, 2013).

Gezi'de muhafazakâr basının haberlerinde komplo iddialarını güçlendirmeye ilişkin bir strateji de işte buydu: eylemcileri iç grubun dinî ve manevi değerler manzumesiyle çatışma halinde göstermek. Bunun en bariz örneğini, gösterilerin ilk günlerinde polisten kaçarken Beşiktaş'taki Bezm-i Alem Valide Sultan Camii'ne sığınan göstericilerin, ayakkabı ile içeri girdikleri, içki kutularını ve çöpleri bıraktıkları, cinsel içerikli davranışlar sergilediklerine dair iddialar oluşturdu. Haberler dolayımıyla çizilen profilde eylemciler, Moscovici'nin deyimiyle (1996: 52), kurulu düzen ve tabulara ilişkin çizilmiş sınırları ihlal ederek "çizginin ötesine geçmiş, dokunulmaz olana dokunmuşlardır. Kutsala yanaşmış onu neredeyse pisletmeye kalkışmışlardır...". Yani "günah" işlemişler ve böylece "şeytan"a yaklaşmışlardır. Gezi Direnişi'nin başından itibaren "marjinal" ve "çapulcu" etiketi yapıştırılanlar üzerinden süren bu iddia Temiz'e göre (2013: 30), iktidarın "inkâr edilemez çokluktaki kitleyi istisnalaştırma çabası"ydı ve bu uğurda "sarhoşluktan, dışkıdan gayrimeşru cinselliğe kadar 'abject' yahut 'mekruh' olana dair seferber edilmedik kategori kalmadı":

> Camiye saygınız bu mu? (*Türkiye*, 4 Haziran 2013).
>
> Sığındıkları camiye zarar verdiler (*Yeni Şafak*, 4 Haziran 2013).
>
> Camide bira içmişler (*Milli Gazete*, 4 Haziran 2013).
>
> Camideki rezaletin görüntüleri elimizde (*Yeni Şafak*, 12 Haziran 2013).
>
> Prof. Dr. Arslan: Gezi'de her şey vardı, halk yoktu (*Türkiye*, 28 Haziran 2013).
>
> Bezm-i Alem'den son rezil görüntüler: (...) Görüntülerde haçlı önlüklü doktorlar ve caminin cam paravanlarının sarhoş gençler tarafından kırılması var. Güvenlik kamerası tarafından çekilen bir görüntüde ise bir çiftin kimseye aldırış etmeden cami içinde birbirine sarılıp öpüştükleri göze çarpıyor (*Yeni Akit*, 29 Haziran 2013).

Muhafazakâr basının, İslâmi anlayışın haram saydığı alkol tüketimi, faizcilik gibi olgularla ilişkilendirerek resmettiği Gezi eylemcileri, "harama el uzatıyor", "tecavüz" ve "hırsızlık" imaları altında, İslâmi değerlerle bağdaşmayacak şekilde davranıyorlardı. Buna göre, kutsal "Miraç gecesinde sokak savaşı çıkarmak", Osmanlı'yı karalayacak şekilde padişah isimlerini şarap markası yapmak gibi değerleri hiçe sayan niyet ve eylemler içindeydiler. Gezi'yi tabu deviren yakla-

şımlarla destekleyen, antikapitalist Müslümanlar oluşumunun öne çıkan ismi İhsan Eliaçık da bu bağlamda hedefteydi:

> Padişah isimlerini şarap markası yaptılar: Osmanlı'yı karalama kampanyalarının ardı arkası kesilmiyor... (*Yeni Akit*, 3 Haziran 2013).
>
> Hedef Miraç gecesi sokak savaşı (*Yeni Şafak*, 4 Haziran 2013).
>
> (Faiz lobisine göndermeyle) Hazreti Peygamber (S.A.V.) yasakladı ve uyardı (*Milli Gazete*, 9 Haziran 2013).
>
> Tahrip ettiği Ağa Camii'ni onarmıyor: Demirören Şirketler Grubu, AVM inşa ederken tahrip ettiği Beyoğlu'ndaki Hüseyin Ağa Camii'nin restorasyonunu yeniden durdurdu (*Yeni Akit*, 13 Haziran 2013).
>
> İşte Eliaçık'ın devrimcileri: Bütün İslam alemi önceki gece Mirac Kandili'ni dualarla kutlarken, Taksim olaylarının içinde bulunan ve başını İhsan Eliaçık'ın çektiği Devrimci Müslüman grubuna bağlı gençler, sabaha kadar içki içen eylemcilere kandil simidi ikram etti (*Yeni Akit*, 7 Haziran 2013).
>
> (Polis aramasında evinde saklanan eylemcilerle bazı müstehcen yayınlar ele geçirildiği bilgisi verilen İhsan Eliaçık için) 'Gezi'yi bırak evden çıkanlara bak! Eylemcilere namaz kıldırmıştı (*Türkiye*, 16 Haziran 2013).
>
> (1970'ler Türkiye'sindeki ekmek, tüp, şeker kuyruklarına göndermeyle) Ahlaksızlığın başkenti 'Taksim', Taksim'de rakı kuyruğu (*Milli Gazete*, 17 Haziran 2013).
>
> Bir rezalet daha; 'Gezi'de tecavüz skandalı; Fas uyruklu 31 yaşındaki BT polise başvurarak 5 Haziran'da Gezi Parkı'ndaki bir çadırda tecavüze uğradığını söyledi. Beline bıçak dayayıp sessiz olmasını isteyen tecavüzcülerin parasını çaldığını da belirtti (*Türkiye*, 17 Haziran 2013).

Eylemcilere ilişkin bir diğer iddia da sokak ortasında başörtülü kadınlara linç girişiminde bulunduklarıydı. Bu iddia, eylemcileri dinî değerleri bir kez daha hiçe saymış olarak konumlandırırken aynı zamanda bir toplumsal linç riski de taşıyordu. Saadet Partisi Genel Başkanı Mustafa Kamalak'ın eşi ve Bahçelievler Belediye Başkanı Osman Develioğlu'nun gelinine yöneldiğine ilişkin haberlerdeki "başörtüsü", "kadın", "çocuk", "emzirme" gibi kutsallara göndermeler dikkat çekiciydi:

> Başörtülüye çifte linç: SP Genel Başkanı Mustafa Kamalak'ın eşi Av. Zübeyde Kamalak, önce hâkim tarafından başörtülü olduğu gerekçesi ile duruşmadan atıldı, ardından da eşiyle birlikte basın açıklaması yapmak isterken Gezi Parkı'na destek veren Ankara Barosu avukatlarının sözlü ve fiili tehditlerine maruz kalıp, linç edilmek istendi (*Yeni Akit*, 7 Haziran 2013).

> Azgın azınlık: Ağaçlara özgürlük için başlayan eylemler, terörize oldu... Özgürlük (!) eylemcileri başörtüsüne özgürlük isteyen Saadet Partisi Genel Başkanı Kamalak'a saldırıya yeltendi (*Milli Gazete*, 7 Haziran 2013).

> Bunun adı hayvanlık: Başörtülü anne ve bebeğine saldırıya tepki (*Yeni Akit*, 13 Haziran 2013)

Komplo zihniyetine egemen olan paranoyak ruh halinin milli, manevi ve dinî değerler üzerinden yarattığı bu çatışma alanı, eylemcileri "biz" tanımının dışına iterek bir kışkırtma işlevine sahip, tehlikeli bir stratejiydi. İktidarın "Yüzde 50'yi evde zor tutuyoruz"[6] şeklindeki söylemlerinin altını dolduruyor; kitlenin "Azınlık şaşırma, sabrımızı taşırma!"[7] şeklinde gecikmeyen mesajı ise tehlikenin açık sinyallerini veriyordu. "Toplumsal kriz anlarında yaşanan kitlesel akıl tutulmaları ve (...) faşizmin siyasi veçhesinin 'sokağı harekete geçirme' isteğine" (Sabine ve Thorson'dan akt. Karaosmanoğlu, 2009) tekabül eden bu yaklaşım, Moscovici'nin (1996: 46) komplolarla ilgili, "kitlelere ulaşmak ve onların duygu avında olduğu kadar, insan avında da yer almalarını sağlamak esastır" önermesindeki haklılığı kanıtlıyordu.

İstisnalaştırma, önemsizleştirme ve yok sayma

Gezi Direnişi'nin başından itibaren, iktidarın söylemlerinde eylemcilere ilişkin zaman zaman beliren "zayıf", "güçsüz" ve "aciz" göstermeye yönelik stratejiler, muhafazakâr basının kendi söylemlerinde ya da iktidarı referans alan haberlerinde aynı şekilde işlendi. Eylemcileri değersiz gösterme çabasına, sayıca yetersiz gösterme gayreti de eklendi. Eylemciler için "marjinal ve çapulcu etiketi (...) istisnalaştırma stratejisinin ilanıydı. Eşzamanlı olarak söz konusu kitlenin (kendisine değilse de karşıtına referansla) 'yüzde 50' olarak isimlendirilmesi ise istisnalaştırma stratejisinin zora girdiği noktayı ele veriyordu" (Temiz, 2013: 30). Bu şekilde eylemciler sayıca abartılmaması gereken bir azınlık grup, sönük ve istisnai bir kalabalık olarak resmedildiler:

> Erdoğan: Çoğunluğu azınlığa ezdirmeyiz (*Yeni Akit*, 2 Haziran 2013).

> Sönük geçti: DİSK, KESK, TMMOB, Türk Tabipler Birliği ve Türk Diş Hekimleri Birliği, Gezi eylemlerine destek vermek için greve gitti. Eyleme katılım düşük seviyede kaldı. İşçiler İstanbul, Ankara ve İzmir'de gösteri yaptı; Kaybedenler Kulübü: Gezi eylemlerinin bayraktarlığını yapan ünlüler hayal kırıklığı yaşadı (*Yeni Şafak*, 18 Haziran 2013).

---

6 Başbakan Erdoğan'ın Gezi Direnişi'nin ilk günlerinde Tunus, Fas, Cezair'i kapsayan geziye çıkmadan önce yaptığı basın toplantısındaki açıklamalarından biri.

7 Tunus gezisi dönüşünde, Başbakan'ı havalimanında karşılayan grubun attığı slogan.

> Yasadışı grevde fiyasko: 5'li çeteden İHANET: Ülkenin kaosa sokulmaya çalışıldığı Gezi Parkı olaylarına destek vererek iş bırakma eylemi yapan marjinal grupların oyunu fiyaskoyla sonuçlandı. DİSK, KESK, TTB, TMMOB ve TDHB'nin grevi sağduyulu sendikalardan destek gelmeyince ufak çaplı bir eyleme dönüştü (*Yeni Akit*, 18 Haziran 2013).

İstisnai, önemsiz ve değersiz gösterme stratejisine eşlik eden bir diğer eğilim, *yok sayma* idi. J.P. Gee'ye göre (akt. Karaosmanoğlu, 2009), bir söylemde "(...) 'değinilmeyenler', 'dışarıda bırakılanlar', 'görmezden gelinenler' söylemin dışında değildir". Genel olarak medya söyleminde ve haber içeriklerinde de söylenenler kadar söylenmeyenler ya da temsil edilenler kadar temsil edilmeyenler de söylemin bir parçası, anlamın gizli bir öğesidir. Gezi eylemleri sırasında, 7 kişi hayatını kaybetti: Mehmet Ayvalıtaş (20), Abdullah Cömert (22), Ethem Sarısülük (26), İrfan Tuna (47), Mustafa Sarı (27), Selim Önder (88) ve Ali İsmail Korkmaz (19). Sonradan bu listeye, Gezi sırasında başından gaz kapsülü ile yara alan ve 269 gün komada kaldıktan sonra hayatını kaybeden 15 yaşındaki Berkin Elvan eklendi ve zaman içinde bu isimler Gezi Direnişi'nin sembol isimlerine dönüştüler. Ancak eylemlerin ilk günlerinden itibaren başlayan ve çoğu polis şiddetinin izlerini taşıyan bu kayıplar, muhafazakâr basının temsil alanına gir(e)medi. Bu yok sayma stratejisinin söyleme kattığı anlam, hayatının kaybeden eylemcilerin "biz"den olmadıkları gibi, "provakatör/marjinal-bölücü/terörist" kategorilerinden birine ait görülmelerinden dolayı sahiplenilmeyeceğiydi. Toplumda yaratılan kutuplaşmaya ek olarak bir "eylemci/polis" karşıtlığı mevcuttu ve Adana'da göstericileri takip ederken köprüden düşen polis komiseri için *Türkiye* gazetesi 7 Haziran 2013 tarihli baş sayfasında "Komiser şehit çocuk yaralı" başlığını kullandı ve komiseri provakatörlerin köprüden attığını sayfalarına taşıdı. Buna mukabil, sadece Abdullah Cömert ve Ali İsmail Korkmaz'ın ölüm nedenlerine ilişkin haber *Yeni Şafak* gazetesinin baş sayfasında küçük bir kutucuk içinde kendine yer bulabildi:

> (Abdullah Cömert için) Ölüm nedeni silah değil (*Yeni Şafak*, 5 Haziran 2013).

> (Ali İsmail Korkmaz için) Kayıtlar silinmedi 40 CD taranıyor (*Yeni Şafak*, 13 Temmuz 2013).

Komplo söyleminde iktidara ilişkin stratejiler

Muhafazakâr basının komplo iddialarını güçlendiren stratejilerin bir boyutunu da, iktidara ilişkin kurgular oluşturdu ve bu kurgular iktidarın çeşitli pozisyonlarına ilişkindi. Gazetelerin, Gezi'ye dair durum tanımlarında, başbakan ve hükümet sözcülerini öncelikli referans kabul etmeleri bu stratejilerden ilkiydi. Bunun dışında komplolar karşısında iktidarın tutumuna ilişkin tasvirler, komplo

kurgularının çerçevesini oluşturdu. İktidarın varsayılan komplolar karşısındaki tutumu, korku iklimi yaratma, taraftar toplama ve polis güzellemeleri şeklinde kendini gösteren haklılaştırma stratejilerine dayanıyordu. Eylemcilere ilişkin profiller, iktidara ilişkin profille birlikte okunduğunda komplo söylemi açısından bir anlam bütünlüğü oluşuyordu.

Resmî referanslar aracılığıyla normalleştirme

Bennett (2000: 80-152), Amerikan medyasındaki politik içerikli haber ve habercilik pratiklerini incelediği kitabında, politik haberlerdeki bilgi önyargılarından söz eder. Buna göre gazetecilik önyargıları ideoloji sorunu ile yakından ilgilidir ve haberin liberal, muhafazakâr, demokrat ya da cumhuriyetçi eğilimlerden hangisine yakın olduğu konusunda ipucu verir. Haber içeriğinin sivil eyleme rehber olmasını engelleyen ve büyük resmi bulanıklaştıran bilgi önyargıları, temel olarak *kişiselleştirme*, *dramatize etme*, *parçalama* ve *normalleştirme* şeklinde ortaya çıkar. Muhafazakâr medyanın Gezi ile ilgili haberlerinde bu bilgi önyargılarının tümüne rastlamak mümkündü; zira apaçık sağ-muhafazakâr bir ideolojinin yönettiği komplo zihniyeti, tümüyle önyargıya dayalı bir yaklaşımın ürünüydü. Komplonun, toplumsal kriz anlarında ortaya çıkan bir izah biçimi olduğu hatırlanırsa, muhafazakâr basının, Gezi boyunca haber dolayımıyla iktidar söylemlerinden beslenen bir normalleştirme pratiğini kayda geçirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Normalleştirme, kriz anlarında ortaya çıkan toplumsal kaygı ve paniğin giderilmesine hizmet eden bir bilgi önyargısı olarak krizlerle ve anlamlandırılamayan olaylarla psikolojik olarak başa çıkmayı kolaylaştırır. Kriz veya değişim patlamasını izleyen haber tasavvurunun bütün akışı, aşina ve normal olana doğrudur (Bennett, 2000: 130). Krizi normalleştirmek için özellikle resmî makam, yetkili ve uzmanların görüşlerine başvurulur; bu yolla hem habere güvenilirlik kazandırmak, hem de açıklamaların okur nezdindeki geçerliliğini güçlendirmek hedeflenir. Haberlerde krizlere ilişkin açıklamalar büyük oranda resmî söyleme yaslanır ve egemenin penceresinden aktarılır. Böylelikle, krizi ve paniği yatıştırıp, konsensüsü tekrar sağlamayı hedefleyen "sistem işliyor" yanılsaması yaratılır. Bu kısa teorik perspektiften bakıldığında, muhafazakâr basının Gezi Direnişi'ne ilişkin haberlerinde bir yandan komplo teorisyenliği yaparken, diğer taraftan iktidarın değirmenine su taşıyan normalleştirme pratiklerini belirgin şekilde kullandığı görüldü. Haberlerde "biz"e ve "birliğe/bütünlüğe" kasteden "kötü"lerin varlığı ve niyetleri ortaya konurken; diğer yandan bunun birleştirici bir amaca hizmet etmesi için iktidarın yatıştırıcı tondaki "her şey kontrol altında" söylemleri öne çıkarıldı. İktidar söylemlerini referans alan ve normalleştirme önyargısı taşıyan haberler, öncelikle iktidarın dilinden ve statükonun devamına hizmet edecek şekilde kurgulandı. Bu içerikler bir taraftan iktidara iliş-

kin şaibeleri ortadan kaldırmaya yararken; diğer yandan iktidar ve istikrar imajını güçlendirmeye hizmet ediyordu. Normalleştirme, genellikle iktidarın gerilimi düşürmeye, ekonomik istikrarsızlığın artacağı yönündeki endişeleri gidermeye ve oyunların boşa çıkarılacağına dair "özgüven" tonu taşıyan açıklamalarında gizliydi:

> Polis çekildi park halka açıldı: Gezi Parkı'nda sağduyu vakti (*Türkiye*, 2 Haziran 2013).
>
> Gerilim düştü; Olaylar kontrol altında; Özgürlükler güvencede (*Yeni Şafak*, 5 Haziran 2013).
>
> Borsa 'Gezi'den çabuk döndü; Piyasa şoku atlattı (*Türkiye*, 5 Haziran 2013).
>
> Hükümet son noktayı koydu: Erken seçim hayal ürünü; Hüseyin Çelik: 'Türkiye'de istikrar var. Genel seçimler 2015'in haziran ayında yapılacak (*Türkiye*, 9 Haziran 2013).
>
> Ekonomide 6 iyi haber: Gezi Parkı olaylarını abartma gayretlerine rağmen Türk ekonomisine güven ve yatırımlar sürüyor (*Türkiye*, 11 Haziran 2013).
>
> Eylemlere akil adam: Hükümet, Gezi eylemlerinin bir daha yaşanmaması için eylem planı hazırladı. Buna göre, gençlerle diyalog için yeni mekanizmalar oluşturulacak. Benzer olayların önceden algılanması için ar-ge merkezi kurulacak. Olaylara polis müdahalesinden önce 'sosyal müzakereciler' devreye girecek (*Yeni Şafak*, 11 Haziran 2013).
>
> Anarşiye 'meydan' verilmedi: Gezi Parkı'nda direniş sürüyor, Taksim'deki yasadışı gruplar dağıtıldı (*Milli Gazete*, 12 Haziran 2013).
>
> Çözüm sinyali: Hükümetin Gezi Parkı eylemlerini provoke edenlerle samimi çevrecileri ayırması, çözüm umudunu güçlendirdi. Başbakan Erdoğan ve Vali Mutlu'nun gece mesaisi tansiyonu düşürürken, eylemciler eve dönüş sinyali verdi, Gezi'ye plebisit sözü, Pozitif sözler, Siviller güçlenecek, Mesaj alındı, Eylemi bitirin... (*Yeni Şafak*, 15 Haziran 2013).
>
> Devrimci ikili Soros ve Sharp'ın 4. başarısızlığı; Gezi'de hava aldılar; Daha önce birçok ülkeye devrim ihraç eden Soros ve Sharp, Gezi tezgâhında hedefine ulaşamadı... (*Türkiye*, 15 Haziran 2013).
>
> (Erzurum mitinginde) Başbakan Erdoğan: Endişe etmeyin durduramazlar!: 'Oyunu bozduk. Terörü bitiriyoruz. Ekonomi daha da hızlanacak. 21'inci yüzyıl Türkiye'nin yüzyılı olacak', Kahramanların torunuyuz (*Türkiye*, 24 Haziran 2013).

Sertlik tonunun düşürüldüğü ve ılımlı mesajların aktarıldığı haberlerde ise iktidarın "uzlaşmacı" yönü öne çıkarıldı. Başbakan Erdoğan'ın ilk günlerdeki fevri söylemleri, kendisi Tunus gezisine gittikten sonra dönemin Başbakan Yar-

dımcısı Bülent Arınç ve Cumhurbaşkanı Abdullah Gül nezdinde yumuşatılmaya çalışılmış; ancak gezi dönüşü Başbakan Erdoğan açıklamalarında aynı agresif tonu kullanmaya devam etmişti. Buna rağmen, iktidarın uzlaşma vurgusunu öne çıkaran söylemler sürdü ve bu kitlenin genelinde değilse bile tabandaki konsensüsün devamı açısından önemliydi:

> Gül'den 'Gezi' uyarısı: Herkese önemli görev düşüyor; İBBB Kadir Topbaş: Hatalardan ders çıkarmalıyız (*Türkiye*, 2 Haziran 2013).
>
> Cumhurbaşkanı Gül: Mesaj alındı (*Türkiye*, 3 Haziran 2013).
>
> Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç: Özür diliyorum özeleştiri yaparız (*Yeni Asya*, 5 Haziran 2013).
>
> Arınç: Özür dileriz, ders çıkardık (*Türkiye*, 5 Haziran 2013).
>
> Ilımlı mesajlar: Başbakan Erdoğan, Tunus'ta gazetecilere gündemi değerlendirdi (*Yeni Akit*, 7 Haziran 2013).

Komplolar ve iktidarın dört hali: Mazlum, muzaffer, muktedir ve mağrur

Komplolar karşısında iktidarın konumunu, çok klasik bir öğrenci tutumu örneğinden yola çıkarak açıklayan Türk'e göre (2013: 50), "Elektrikler kesikti çalışamadım" ifadesi komplocu yaklaşıma transfer edildiğinde, "Elektrikleri kestiler ve sırf çalışmayayım diye yaptılar bunu" şekline bürünür. İlk ifadede, dışsal ve irade dışı koşullara gönderme yapan *mağdurlaştırıcı* bahane, sorumluluğun sonuçlarıyla yüzleşmemek için *kaçış* dili olan ikinci bahanede, mağduriyetin sorumluluğunu başka bir özneye yükler. Komployu üreten, bu dil oyunuyla kendisini "paradoksal bir biçimde; haksızlığa uğradığı için aslında mazlum, bir grup fail tarafından önü kesilmek istendiğine göre aslında muzaffer ve en nihayetinde bu kötücül planın farkında olduğu için de aslında o ölçüde muktedir" (Türk, 2013: 50) olarak kodlar. Yani, "kendini-kurbanlaştırma (*self-victimization*) durumundan diğer uça atlamak ve kendine aşırı güven de bu ruh halinin bir parçasıdır" ve "'mağduriyet' ile 'kudretlilik' arasında git-gellerle dolu yaşanan ruh hali düşmanın bazen çok güçlü, bazen de çok zayıf görünmesini sağlar" (Karaosmanoğlu, 2008: 152). Bu mazlum/mağdur-muzaffer-muktedir birlikteliğine bir de *mağrurluk* kodunu eklemek mümkün görünüyor. Komplo teorisi bu perspektiften çözümlendiğinde, Gezi direnişinin hedefi AKP ve Başbakan Erdoğan'ın *başarılarıdır* ve *meyve veren ağaç taşlanır* ifadesindeki gibi, arkasından oyun çevrildiğine göre aslında *muzaffer*, oyuna maruz kaldığından *mazlum/mağdur*, tüm bunların farkında ve oyunu bozma gücüne sahip olduğundan *muktedir*, en nihayetinde de bunlara pabuç bırakmayacağı ve boyun eğmeyece-

ği için *mağrur*dur. Mağrurluk dili, iktidarın başarılarından beslenir. Muktedirliği ve mağrurluğu kodlayan dil, aynı zamanda "Başbakan'ın başdanışmanı Yalçın Akdoğan'ın yaptığı 'Erdoğan'ı kimseye yedirmeyiz' açıklamasının eşlik ettiği; Erdoğan ve AKP'yi hedef aldığı düşünülen bir büyük komplonun varlığına duyulan bu inanç ve komplonun başarısız olacağına yönelik bu sahiplenici haykırışın AKP medyasındaki yansıması"dır (Türk, 2013: 52). Bir *normalleştirme* tonuyla birlikte işleyen bu dil okura, yetkili ağızlardan iktidarın bir acze sürüklenmeden büyük tezgâhın farkına vardığını; başarılarını gölgeleyip önünü kesmeye çalışanlara boyun eğmeyeceğini; onları bertaraf edip her şeyi yoluna koyacağını söylemektedir:

Mazlumluk ve mağdurluğa ilişkin dil kodları:
"Bu 'biz'e karşı bir ihanet, büyük bir tezgâhtır"

> Bülent Arınç: Provokasyon belgelendi; Elimizde somut deliller var (*Türkiye*, 10 Haziran 2013).

> "Ajansı da ihanet etmiş, AK Parti'yi sırtından vurdular: Başbakanlık sitesi 'hack'lenince AK Parti adına çalışan bazı ajanslar bile sevinç 'teweet'leri atmış!..." (*Türkiye*, 24 Haziran 2013).

Muzafferliğe ilişkin dil kodları:
"Meyve veren ağacı taşlıyorlar"

> Eylemin nedeni yenilgi psikolojisi: Yazar Orhan Miroğlu, Gezi Parkı eylemlerini hükümetin son 10 yıldaki, siyasi başarılarına bağladı: Eylemler, Başbakan'a karşı duyulan yenilgi psikolojisinin dışa vurumu (*Yeni Şafak*, 8 Haziran 2013).

> Batı'yı bu tablo kudurttu: 17 Avrupa ülkesinin büyüme hızı bir Türkiye etmiyor... (*Yeni Akit*, 12 Haziran 2013).

> Yıldız ülkeleri karıştırıyorlar (*Yeni Şafak*, 19 Haziran 2013).

> (...) Erdoğan Merkel'in ensesinde: Erdoğan'ın yer aldığı 'Yeni Dünya Liderleri' afişi Fransa'dan sonra Londra caddelerine de asıldı (*Türkiye*, 25 Haziran 2013).

> ABD'nin eski ekonomik tetikçisinden Gezi yorumu: Ezber bozan liderleri hedef alıyorlar... (*Yeni Şafak*, 27 Haziran 2013).

Muktedirliğe ilişkin dil kodları:
"Hep biliyorduk, farkındayız ve olaylara hâkimiz"

> (Başbakan Erdoğan): Aylar öncesinden biliyorduk; Türkiye'nin yükselişini durduramazlar (*Türkiye*, 7 Haziran 2013).

(Başbakan): Onlara sırtımızı dönmeyiz: Oyun kurucular, tuzak kurucular bu ülkede kazanamayacaklar... (*Yeni Şafak*, 10 Haziran 2013).

(Başbakan): Sincan mesajı; Başbakan 28 Şubat'ta tankların yürütüldüğü Sincan'daki mitingde 'İhanet şebekesini millete göstereceğiz' dedi; Belgelerle açıklayacağız (*Türkiye*, 16 Haziran 2013).

(Samsun mitinginde Başbakan): Bizim besmelemiz oyunları bozar (*Yeni Akit*, 23 Haziran 2013).

Mağrurluğu kodlayan mesajlar: "Pabuç bırakmayız, boyun eğmeyiz"

"(Sincan mitinginde Başbakan'ın manşet olan sözleri): Boyun eğmem" (*Yeni Akit*, 16 Haziran 2013).

"Milli direniş: Milli iradeyi çiğneyerek ülkeyi kaosa sürüklemek isteyen iç ve dış mihraklara inat Kazlıçeşme'ye akın eden 1 milyonu aşkın vatandaş, 'milli direniş' sergiledi" (*Türkiye*, 17 Haziran 2013).

"'Yedirmeyiz' Viyana'ya dayandı" (*Yeni Şafak*, 24 Haziran 2013).

"Milli irade meydana sığmadı, Denizden karadan akın ettiler, Asla yalnız yürümeyeceksin, Burası Türkiye" (*Yeni Şafak*, 17 Haziran 2013).

Korku iklimi yaratma

Şiddete dayalı yöntemleri de kullanarak gözdağı vermek, tehditlerde bulunmak ve hesabının sorulacağını ima etmek, iktidarların korku iklimi yaratma eğiliminin sonucunda ortaya çıkar. Bozarslan'a göre (2007: 23) çoğu zaman, düşman üretme eğilimiyle birlikte işleyen "komplo teorileri":

> (...) hâkimiyet sisteminin bir dış ya da iç savaş söylemi haline gelmektedir. Bu savaşta muktedirler, genellikle birbirlerinden ayrı düşünülen iki sicili de tekellerine almaktadırlar. Bunların ilki, muktedir ve hâkim olmanın mümkün kıldığı zor kullanma sicilidir. İkincisi ise, ezilenlerin ya da kendilerine karşı cebr kullananların elinden zorla alınan mağdurluk sicilidir. (Polis şiddeti bunun bir yansımasıdır). Örneğin, Naziler kendi tekellerinde bulunan cebre başvurmakta yetinmemekte, aynı zamanda, bu çıplak cebri, Alman milleti ya da Aryan ırkının mağdur bir grup oluşturduğu söylemi ile meşrûlaştırmaktaydılar. Nazi söyleminde Almanlar "kurban"ları, Yahudiler "cellat"ları temsil etmekteydiler. (...) Böylece, uygulanan şiddet meşrû ve adil bir şiddet olarak gösterilmekte, bu şiddetin sorumluluğu da kurbanlara, ezilenlere yüklenmekte(ydi).

"Komplo teorileri korku ve ümit ikilisine dayalı eskatolojik-metafizik bir gramere sahiptirler. (...) Bu teorilerin ikna etme kapasitesi, hem kumpasın derin-

liğini ve ne kadar ürpertici olduğunu, hem de, buna rağmen, on ikiye beş kalsa bile, kumpasın üstesinden gelinebileceğini gösterebilmelerine bağlıdır (Bozarslan, 2004: 21). Bir komploşun varlığı sezildiğinde, "yapılabilecek en iyi şey, aynı akılcılıkla, yani aynı kurnazlık, bazen çabukluk ve belki de 'kirli' yöntemlerle düşmana karşılık verebilmektir. Böyle durumlarda öyle fazla düşünmenin, bilimsel analizler yapmanın, demokratik yöntemlerle filan süreci yavaşlatmanın pek bir anlamı yoktur. Bunların eninde sonunda kimin işine yarayacağı bellidir" (Karaosmanoğlu, 2009). Gezi Parkı'nda da eylemcilere hesap sorma, tehdit ve gözdağı vererek korku iklimi yayma stratejisine sıkça başvuruldu. Korku iklimi oluşturmanın tonu, örneğin eylemcilerin ailelerine yönelen düşük dozlu uyarıdan fiziksel polis şiddetine varan bir çeşitlilik gösterirken; gözdağının muhatapları kimi zaman "faiz lobisi", kimi zaman eylemciler, kimi zaman da dış bağlantılar oldu:

> (Başbakan): Dış bağlantıların hepsini biliyoruz: Taksim'deki olayların içeriden ve dışarıdan bağlantıları var. Hepsiyle görüşeceğiz (*Türkiye*, 4 Haziran 2013).
>
> Havalimanı mesajı: One Minute, Yedirmeyiz (*Türkiye*, 8 Haziran 2013).
>
> Korkutan tablo: Cinayetlerin, tecavüzlerin, trafik kazalarının ve gaspların ana sebebi alkol... Alkol ve rant lobisi bu tabloya kör (*Yeni Akit*, 9 Haziran 2013).
>
> Erdoğan faiz lobisine sert çıktı: Hesabını soracağız (*Türkiye*, 10 Haziran 2013).
>
> Erdoğan'dan 3 ilde 3 mesaj: (...) Çevrecilere: 'Eğer çevreciyseniz Başbakan emrinizde. Gelin görüşelim'. Faiz lobisine: 'Faiz lobisi kendisine çeki düzen versin. Bunun bedelini ağır ödeyeceksiniz'. Yakıp yıkanlara: 'Yakıp yıkmakla bir yere varamazsınız. Sabredin, 7 ay sonra sandıkta görüşelim' (*Yeni Akit*, 10 Haziran 2013).
>
> AP'den tavsiye! Türkiye'den tepki; Bağış: Bedeli olacak (*Türkiye*, 14 Haziran 2013).
>
> (AK Parti MKYK'nın ardından Hüseyin Çelik) 'Yaptıkları yanına kar kalmayacak' (*Yeni Akit*, 20 Haziran 2013).

Haklılaştırma ve polis güzellemeleri

İktidarın Gezi eylemleriyle ilgili olarak en fazla tepki topladığı konu, polis müdahalesindeki orantısız şiddetti. Polis şiddetinin boyutları, dış basındaki haberlerin ana haber çerçevelerinden birini oluşturdu ve her ne kadar iktidarın reaksiyonuyla karşılaşsa da AB düzeyinde dahi tepki açıklamalarına yol açtı. Öte yandan, iktidarla kolluk kuvvetlerine ilişkin çizilen bu olumsuz imaj kısa süre içinde toparlanmaya çalışıldı; iktidarın dilinde de, muhafazakâr medyada da bu bir süre sonra polis güzellemesi halini aldı. Bu güzellemeyi destekleyen haber malzemesi ağırlıkla fotoğraflardı. Lokma dağıtan, kırılıp dökülenleri topla-

yan polis görüntüleri kullanıldı baş sayfalarda. Doğrudan polise ilişkin olumlu haberlerin yapılmadığı durumlarda iktidarın polisi aklayan sözleri öne çıkarılırken; diğer taraftan olumlu imajı güçlendiren görsellerle bu söylem desteklendi. Eylemcileri yakıp, yıkıp, yağmalarken gösteren fotoğrafların kullanılması ise eylemci/polis kontrastı yaratarak şiddeti haklılaştırmaya hizmet etti. Ölümle sonuçlanan şiddet ise temsil alanı dışında bırakıldı:

> Toma kurtardı: Polise molotof atan iki eylemci yanlışlıkla kendini yaktı. Alevler içinde kalan saldırganları polis, TOMA'dan su sıkarak ölümden kurtardı (*Yeni Şafak*, 12 Haziran 2013).
>
> Erdoğan: Polis, kahramanlık destanı yazmıştır, Tahriklere kapılmadı (*Türkiye*, 25 Haziran 2013).
>
> Katliam planını polis bozdu: Ajanlar, Gezicileri hazırladıkları bombalı barikata çağırdılar; Eylemcileri katledeceklerdi; 4 ajan yakalandı (*Yeni Akit*, 30 Haziran 2013).

Taraftar toplama

Taraftar toplama, iktidarın eylemcileri istisnalaştırma ve önemsiz gösterme stratejisine karşılık, yandaş kitleyi sayıca abartma, yüceltme ve kalabalık gösterme eğilimini ifade eder. Dolayısıyla da "aslında haklı olan biziz"; "çoğunluk bizden yana" söylemini inşa etmeye hizmet eder. İktidar söyleminin gazete haberlerine yansıyan içeriklerinde, taraftar toplamanın üç biçimi dikkat çekti: taban olarak algılanan taraftarlar, yani *bizden olanlar* (iç grup); bir yanlıştan (eylemlere destek vermek) dönüp, sonradan *doğru yolu bulanlar*, yani biz'den olmasa da, karşı tarafa *destek vermeyenler* ve son olarak *itirafçılar*, yani bir bakıma yine yanlış yolu terk edenler. Taraftar kitledeki kalabalıklığı, çeşitliliği ve "kazanılmışlar"ı abartmak, komploculari istisnalaştırma çabasına destek veren bir strateji olarak belirdi. "Biz"den olanlar, "doğru yolu bulanlar" ve "yoldan dönenler", komplocu olarak nitelenen Batılı aktörler ve kurumlardan, basın, gurbetçiler, yurtdışındaki Müslümanlara kadar uzanan geniş ve heterojen bir çeşitliliğe sahipti. Öte yandan bu strateji, paradoksal biçimde hedef aktörlere ilişkin tutarsız yaklaşımın izlerini de taşıyordu. Düşman olarak gösterilen bazı hedef aktörlerin (aşağıdaki ilk örnekteki Ricciardone) bazı görüşleri olumlu referans olarak kullanılıyordu:

> *The Guardian*: Uluslararası komplo var: Haberde dinleme skandalına ve komployа ayrıntılarıyla yer verildi; Ricciardione: Yanınızdayız, Demokrasinize güveniyoruz (*Türkiye*, 20 Haziran 2013).
>
> Fitch Gezi'ye not vermedi (*Yeni Şafak*, 8 Haziran 2013).

Almanya Dışişleri Bakanı Westerwelle: İstanbul Kahire Taksim Tahrir değildir (*Yeni Şafak*, 9 Haziran 2013).

Gurbetçilerden destek: Viyana'da yüzlerce gurbetçi Başbakan Erdoğan'a destek yürüyüşü yaptı (*Yeni Şafak*, 10 Haziran 2013).

Yanındayız: (...) Makedonya, Bosna Hersek ve Malezya'da sokağa dökülen binlerce kişi Erdoğan'ın yanındayız mesajı verdi... (*Yeni Şafak*, 15 Haziran 2013).

Dünyadan destek: Erdoğan için 7 ülkede miting; (İngiltere Başbakanı) David Cameron: Erdoğan'ın hayranıyız (*Türkiye*, 15 Haziran 2013).

(Sincan mitingi için) İşte Türkiye manzarası (*Yeni Şafak*, 16 Haziran 2013).

'Hani siyasi değildik'; Eylemci Yorgo'dan 'Gezi Parkı' itirafı: Gösterilerin başından bu yana Gezi Parkı'nda olan Can (Yorgo Angelapulos) rahatsızlığını internetten anlattı: Nerede siyasi parti var, bir dernek var, bir örgüt var; çadır kurdu parka. Dostum, hani siyasi değildik? (*Türkiye*, 11 Haziran 2013).

TGB'den büyük eylem itirafı: İP bağlantılı sözde gençlik örgütü TGB'nin 23 Nisan 2013 tarihli kurultayında 1 Mayıs'tan sonra süreci tersine çevirecek bir eylem üzerinde çalıştığı itiraf ediliyor (*Yeni Akit*, 23 Haziran 2013).

Siyahlı kadından İTİRAF: (...) Avusturalyalı Kate Cullen, 'İstanbul'u evim gibi görüyorum' dedi. Ajan olmadığını söyleyen Cullen, 'Yabancı yatırımları Türkiye'ye çekme girişimleri yanlış' sözleriyle eyleme neden katıldığını açıkladı (Türkiye, 26 Haziran 2013).

Sonuç ve değerlendirme

Umberto Eco şöyle demiş *Foucault Sarkacı*'nda: "(...) insan isterse, her zaman her yerde, her şeyle her şey arasında bağlantılar bulur; dünya ansızın her şeyin her şeye yollama yaptığı, her şeyin her şeyi açıkladığı bir akrabalıklar ağına dönüşür" (akt. Hür, 2009). Bir kurgulama pratiğinin sonucu olan komplo teorileri, böylesi bir niyetten beslenir ve istenmeyen durumların açıklanmasının yegâne biçimi haline gelir. Tabii komplo teorilerini benimsemek ve onlara inanmak, belirli bir dünya görüşüne yakın olmayı gerektirir. Komplo teorileriyle mehdicilik arasındaki benzerliklere dikkat çeken Bozarslan'ın da (2004: 21) belirttiği gibi, "hem mehdici beklentilerin hem de komplo teorilerinin temelinde yatan şey toplanan ve yorumlanan veriler ve bulgular değil, inançtır".

Bugün gelinen noktada komplo teorileri halen, özellikle de sağ-muhafazakâr düşüncede, modern dünyanın ana şiarı olan rasyonellik beklentilerini tersine çevirecek şekilde politik ve toplumsal meseleleri açıklamanın bir yolu olmayı sürdürüyor. Zira gittikçe kaotikleşen modern dünyada, toplumsal ve po-

litik analizlere girişmek son derece çaba gerektiren, yorucu bir girişim ve bu da, komplo teorilerindeki basit izah biçimlerinin böylesine kolay taraftar bulabilmesini ve rağbet görmesini bir yere kadar anlaşılır hale getiriyor. Bora'nın (2007) ifade ettiği şekliyle insanlar:

> (...) gitgide gücün hukukuna teslim olan dünyada kendilerini haklı olarak acz içinde hissediyorlar ve komplo teorileri onların bu acz duygusunu işliyor. Kendilerini mağdur olarak haklılaştırıyor ve o muazzam güçlerin "işbirlikçisi" olarak kendilerine işaret edilen öznelere kin duyuyorlar. Hamâsetin ötesinde bir gelecek tasarımı sunmayan, düşmanı kahretmekten öte ufku olmayan bu reaksiyoner öfke, iyice derinleştirdiği acz haline yalandan merhem çalıyor.

Bu yönüyle komplo teorileri iktidar odağı açısından işlevsel hale gelebiliyor. Popper'in dediği gibi totaliter eğilimli kesimler, bu zihniyeti kasıtlı olarak teşvik ediyorlar, besliyorlar, çünkü böylece varlıkları, politikaları, uygulamaları kitlelerin gözünde meşruiyet kazanıyor (akt. Hür, 2009). Komplo teorileri bir inanç sistemine dönüştüğünde iktidar, Moscovici'nin deyimiyle (1996: 51), onları tartışma yoluyla değil, tartışmanın üzerine yerleştirerek dayatıyor. Kısacası, toplumun her üyesi bu yapay kurala hürmet etmek zorunda kalıyor: "'Tartışmayacaksınız' (...) böylece, toplumun bütününde ittifakla sağlanmış bir uzlaşmanın temelinin, herkesin rızasında değil, çok eski zamanlardan beni evrensel olarak etkili olmuş olan eleştirme yasağında olduğu görülü(yor)".

Gelinen noktada yaygın bir çeşitlilik arz eden iletişim ortamları –bu çalışmada geleneksel basın– aynı zihniyetin emarelerine sahip olmak koşuluyla, komplo söylemlerini kamusallaştırarak, onlara geçerlilik ve haklılık kazandırıyor; böylece öyle ya da böyle iktidarların niyetlerine olumlu katkı sunuyor. Bu çalışma, komplo zihniyeti ve söylemi, sosyal psikoloji ve habere ilişkin teorileri temel alarak Gezi Parkı direnişi örneğinde komploların ve haberin kurguya dayalı ve birbirini tamamlayan bütünlüklü bir dili nasıl oluşturduğunu analiz etmeyi deniyor. Ancak Chomsky (akt. Karaosmanoğlu, 2009) tamamlayıcı bir analiz boyutuna daha dikkat çekiyor: komplo zihniyetine karşı kullanılacak en önemli metot kurumsal analiz yapabilmek, modern, kapitalist kurumların (şirket, devlet, medya organları vs.) çalışma mekanizmalarını ve birbirleriyle olan ilişkiler ağını çözebilmek, anlayabilmektir. Bu aynı zamanda problemin kişiler veya çok ufak ölçekli gruplarla değil, kurumların yapısıyla ilgili olduğunu anlamak demek olacaktır.

KAYNAKÇA

Bennett, W. L. (2000) *Politik İllüzyon ve Medya*, çev. S. Say. Nehir, İstanbul.
Bilgin, N. (2013) *Sosyal Pskioloji*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.
Bora, T. (2014) *Türkiye'nin Linç Rejimi*, Birikim, İstanbul.

Bora, T. (2007) "Cem Erciyes ile Söyleşi", *Radikal* (Nüsha: 2 Şubat), *http://radikal.com.tr/kitap/kapak-859067* (Erişim tarihi: 10 Nisan 2014).

Bozarslan, H. (2004) "'Komplo Teorileri' Üzerine Tartışmalara Bir Katkı", *Birikim*, 183: 19-24.

Eco, U. (2016) *Foucault Sarkacı*, çev. Ş. Karadeniz. Can, İstanbul.

Eren, M. (2013) "Yeni Şafak ve Akit Gazetelerinin, Taksim Gezi Parkı İsyanındaki Tutumu-3", Bianet, *http://bianet.org/bianet/siyaset/147675-provokatif-haberler-hedef-mirac-gecesi-camiye-saldirdilar* (Erişim Tarihi: 23 Kasım 2013).

Hür, A. (2009) "Foucault'nun Sarkacı ve Komplo Teorileri", *http://soc.culture.turkish.narkive.com/tKCb1QOj/foucault-nun-sarkaci-ve-komplo-teorileri* (Erişim Tarihi: 12 Haziran 2016).

İnal, A. (1996) *Haberi Okumak*. Temuçin, İstanbul.

Karaosmanoğlu, K. (2009) "Bir Komplo Söyleminden Parçalar: Komplo Zihniyeti, Sıradan Faşizm ve New Age", *Kültür ve İletişim*, 12(1): 95-126.

Karaosmanoğlu, K. (2008) "Türkiye'de Azınlıklar ve Komplo Teorileri", *http://libertedownload.com/LD/sayilar-ornek/50/10-Karaosmanoglu.pdf* (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2013)

Kunelius, R. (1994) "Order and Interpretation: A Narrative Perspective on Journalistic Discourse", *European Journal of Communication*, 9(3): 249-270.

Moscovici, S. (1996) "Yabancı Parmağı-Komplo Zihniyeti", çev. Hacer Harlak, *Birikim*, 90: 45-59.

Popper, K. R. (1948) "Toplumbilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *http://yilmaz.mersin.edu.tr/dersler-dir/materyaller/KIS/tbk_krp.pdf* (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2013).

Temiz, A. D. (2013) "İçeridekiler, Dışarıdakiler", *Birikim*, 291-292: 27-37.

Theodor, W. A. (2011) *Otoriteryan Kişilik Üstüne*, çev. D. Şahiner, Say, İstanbul.

Türk, B. H. (2013) "'Yedirmeyeceğiz...': AKP, Komplo Mantığı ve Siyasal Paranoya", *Birikim*, 291-292: 49-54.

Gazeteler

Hürriyet, 15 Mart 1995.

Türkiye, 1-30 Haziran 2013 ve 11-13 Temmuz 2013 arası nüshalar.

Tercüman, 11 Ağustos 1982.

Milli Gazete, 1-30 Haziran 2013 ve 11-13 Temmuz 2013 arası nüshalar.

Yeni Akit, 1-30 Haziran 2013 ve 11-13 Temmuz 2013 arası nüshalar.

Yeni Asya, 1-30 Haziran 2013 ve 11-13 Temmuz 2013 arası nüshalar.

Yeni Şafak, 1-30 Haziran 2013 ve 11-13 Temmuz 2013 arası nüshalar.

Doğanın metalaştırılması

*Aykut Çoban**

Özet: Bu yazının amacı, doğanın metalaştırılması sürecini ve onun işleyiş mekanizmalarını tartışmak, yol açtığı toplumsal ve ekolojik sorunları belirlemek ve biyofiziksel ve toplumsal sınırlarını araştırmaktır. Birinci bölüm, Marx'ın meta kavramlaştırmasında belirlediği üç öğenin ve Polanyi'nin kurgusal meta kavramının açıklanmasına ayrılmıştır. İkinci bölümde, başka metaların üretiminden farklılaşan biçimde doğal varlıkların metalaştırılması sürecinde işlevsel olan bütünleyici unsurlar incelenmektedir. Burada Marx'ın saptadığı metanın üç koşuluyla bu unsurlar arasındaki ilişki kurulmaktadır. Ayrıca, doğanın metalaştırılmasının ne gibi engelleri olabilir sorusuna da yanıt aranacaktır. Engellerden ilki, doğanın metalaştırılmasının toplumsal sınırlarıyla ilgilidir. Toplumun, herhangi bir metanın üretimi ile doğal bir varlığın metaya dönüştürülmesi arasında, kültürel, hukuki, topluluk değerleri, ahlâki ya da yol açtığı ekolojik sorunlar ve benzeri gerekçelerle bir fark gözetip gözetmediği konusu, metalaştırmaya karşı oluşacak toplumsal tepkiler bakımından da önem taşır. İkincisi de, kapitalizmde her ekolojik işlev metalaştırılmak istense bile, metalaştırma doğal, fiziksel ya da biyolojik engellerle karşılaşıyor olabilir. Üçüncü bölümde ise, tüm bu tartışmalardan çıkan bulgular kullanılarak Türkiye'de AKP döneminde doğanın metalaştırılması, maden ve tohum örnekleri üzerinden incelenmektedir. Bu örnekler ele alınırken, önceki bölümlerde göz ardı edilen, metalaştırmanın siyasal iki boyutu, yani devletin rolü ve toplumsal mücadelelerin etkisi özellikle tartışmaya dahil edilecektir. Doğanın metalaştırılmasının sorunları, sınırları ve siyasal boyutları tartışması, günümüz kapitalizminde toplumun ve doğanın korunmasının ancak toplumsal mücadeleler sayesinde mümkün olabileceğini göstermiştir.

Anahtar sözcükler: Sermaye birikimi, metalaştırmanın sınırları, maden, tohum, doğanın biçimsel ve gerçek içerimi, ekolojik hareketler.

Metalaştırma sürecinin öğeleri

Meta, "ticaretin konusu olan nesne" biçimindeki sözlük anlamına sıkıştırıldığında uzun uzadıya meta tartışmalarına girişmek anlamsızlaşır. Basitçe ticari bir mala indirgendiğinde, metanın, meta olarak pazarda satılan bir ürün olma sü-

(*) Prof. Dr.

recinde içerdiği zorunlu ögeler gözden kaçmış olur. Pazarda satılan bir metanın kullanım değeri genellikle kolayca kavranabilir. Tezgâhtaki dolmakalemin kullanım değerini, yazı yazmak için yararlı olmasından anlarız. Dolmakalemin özelliği mürekkepli olmasıdır, bu özelliği onun yazı yazmak için kullanıldığının işaretidir. Buna karşılık, metanın toplumsal biçimi ya da değeri, o metanın fiziksel özelliklerinden çıkarsama yoluyla türetilmez. Metaların görünmeyen toplumsal niteliklerinin kavranması için, metanın tezgâha düşmeden önceki hikâyesine kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Emek, kullanım değeri, mübadele

Marx (1986: 49-108), *Kapital*'in birinci cildinde, metayı ayrıntılı biçimde çözümler. Meta, kullanım değeri ve değerdir. Kullanım değeri, bir şeyin özelliklerinden elde edilen yararlılığı ifade eder. Metanın, üreticisi için bir kullanım değeri yoktur, olsaydı, pazarda başkalarına sunmaz, kendisi tüketirdi. Kendisi yararlanmayacağı için bir değişim aracı olarak pazara götürür. Bu bakımdan, meta, değişime konu olan üründür, el değiştirmek zorundadır. Bunun içindir ki, başkaları için sahip olduğu kullanım değeri gerçekleşmeden önce, değer olarak gerçekleşir. Bununla birlikte, değişime konu olmadan önce de, başkalarının gereksinmesini giderecek bir kullanım değerine sahip olduğu testini geçmesi gerekir. Bu ise meta üretimi sırasında harcanan emeğin yararlı bir emek etkinliği olmasıyla mümkündür. Yine de, bu emeğin başkaları için yararlı olup olmadığı, ürünün el değiştirmesi ile açıklığa kavuşur (100-101).

Her metanın kullanım değerinde insan emeği vardır. Kullanım değeri, doğanın sunduğu maddeyi de içerir. Metadaki kullanım değeri, yalnızca emekten oluşmaz, emeğin doğayla etkileşim içinde yeniden biçim verdiği doğayı da içerir (57-58). Bir şey emek ürünü olmadığı halde yararlı olabilir, yani kullanım değerine sahip olabilir. Marx'a göre bunun örnekleri, "hava, işlenmemiş toprak, doğal çayırlar, insan tarafından oluşturulmamış ormanlar"dır. Bunlar, emek tarafından yaratılmadıkları için meta değildir. Bununla birlikte, üretilen bir ürün yararlı bir nesne değilse, yani kullanım değeri yoksa, emeğin elinden çıkmış olsa bile bir değere sahip değildir. Ayrıca, emek sayesinde üretildiği ve yararlı olduğu halde meta olmayan ürünler de olabilir. Bir çiftçi emek harcayarak kendi gereksinmesini karşılamak için kullanım değeri üretir ama meta yaratmaz. Bunun yanında, başkası için bir kullanım değeri üretmiş olması da meta yarattığı anlamına gelmeyebilir. Mübadele koşulu karşılanmadığı için serfin feodal bey için yarattığı kullanım değeri meta değildir (Marx, 1986: 55; Marx, 1976: 131).

Marx'ın kısaca özetlenen tartışmasından çıkan sonuca göre, meta; değişim yoluyla el değiştirmek üzere, insan emeği tarafından başkaları için yaratılan kullanım değeridir. Bir başka deyişle, metanın üç ögesi, emeğin ürünü olması, kullanım değerinin olması ve mübadeleye konu olmasıdır.

Metaların birbiriyle değiş tokuş edilebilmesi, onları birbirine denk kılarak bu değişimi mümkün kılan ortak özelliklerinin varlığı sayesinde gerçekleşir. Metalar kullanım değerleri olduğu için mübadele edilirler, ama metaların, örneğin gömlekle ekmeğin kullanım değerleri birbirinden farklıdır. Metaların kullanım değerlerine sahip olmaları yanında ikinci ortak özellikleri, emek ürünü olmalarıdır. Metaların üretimleri sırasında işgücü harcanır. Bu bakımdan metaların değiş tokuş edilmeleri sırasında karşılaştırılmalarına olanak sağlayan özellik olarak onlara değerini veren, onlarda cisimleşmiş insan emeğidir. Bu değerin büyüklüğü ise toplumsal olarak gerekli emek-zamanı (saat, gün) ile ölçülür.

Bir metanın değeri, ona harcanan işgücü ile temsil edilir. Metanın kullanım değeri dikkate alındığında ona bir emek harcandığını biliriz. Metanın değeri (değişim değeri) söz konusu olduğunda, nicelik olarak ne kadar emek (kaç saat, kaç gün) harcandığını vurgulamış oluruz. Bu değer, genelleştirilmiş soyut insan emeğidir. Emek gücü belirli bir amaca yönelik olarak, özel bir biçimde, somut emek özelliğiyle harekete geçirildiğinde kullanım değeri üretir. Demek ki metanın kullanım değerini yaratan somut emek (*work*) iken, değeri yaratan soyut emektir (*labour*) (Marx, 1986: 62). Değer; onun üretilmesi için gerekli emek zamanıyla ölçüldüğüne göre, metanın başka metalarla karşılaştırılmasıyla, yani toplumsal bir ilişki içinde açığa çıkar. Bu bakımdan, "değişim-değeri, bir nesne üzerinde harcanan emek miktarının belirli bir toplumsal ifade şekli"dir (97).

Meta başka bir meta ile ilişkiye sokulduğunda kullanım değerinden farklı bir değer biçimine bürünür. "Bir gömlek, bir gömlek değerindedir," demek anlamsız olacağı için, bir metanın değer-biçimi, kendisiyle değil ancak başka bir metayla karşılaştırılır. Metaların birbiriyle karşılaştırılmasını sağlayan ortak nitelik ise insan emeğidir. "Bir meta, bir kullanım-değeri ya da yararlılık nesnesi, ve bir değerdir" (75). Çünkü kullanım değeri olan bir meta, değerini başka metalardan yalıtılmışken göstermez. Değerini başka bir metayla değişim ilişkisine sokulunca gösterir. Bu toplumsal ilişki yokken yalnızca kullanım değeridir.

Kurgusal meta

Üretici etkinlik olarak emek, tanımı ya da niteliği gereği mübadeleye konu olabilen bir meta değildir. Bununla birlikte, yararlı bir iş yapma kapasitesi olarak işgücü ya da emek gücü, ücret karşılığı kapitalist tarafından satın alınır. Yine de, işgücü, pazarda satılan bir metaymış gibi görünse de yukarıda ele alınan meta özelliklerine sahip değildir. İşgücü, öteki metalar gibi üretken bir etkinliğin ürünü değildir, insanın, insan olarak bedeninden ayrılamaz bir niteliğidir. Nitekim Marx (1986: 66), emek gücünün değer yarattığını ama kendisinin bir değer olmadığını, ancak bir nesne biçiminde somutlaştığı durumda değer halini aldığını vurgular. Az önce belirtildiği üzere, doğal ormanlar ve işlenmemiş toprak-

lar gibi doğa parçaları da, alınıp satılıyor olsalar bile, emeğin ürünü olmadıkları için gerçekte meta değildir.

İşgücünün ve toprağın (*land*) meta olmadıkları halde pazarda meta gibi satılmaları sorunuyla ilgilenen Karl Polanyi, bunları "kurgusal meta" (*fictitious commodity*) kavramıyla tartışır. Polanyi (2001: 75), metayı, "pazarda satılmak üzere üretilen nesne" olarak tanımlar ve emeğin ve toprağın bu tanım bakımından meta olmadığının açık olduğunu belirtir. Emek insan etkinliğine verilen bir addır, satılmak üzere üretilmemiştir, yaşamla ilgilidir, insan yaşamından ayrılamaz, depolanamaz. Toprak da doğanın öteki adıdır, insan tarafından üretilmemiştir. Bu bakımdan toprağın ve emeğin meta olarak görülmesi tümüyle kurgusaldır. Böyle bir kurgu sayesinde emek ve doğa için pazar oluşur, arz ve talep şekillenir, pazarda satılır hale gelirler. Böylece meta kurgusu, pazarın kendi iç mekanizmasına alan açan ilkeyi sağlayarak emeği ve doğayı piyasanın etkisinden koruyacak herhangi bir siyasal önlemin ya da düzenlemenin önünü keser.

Polanyi'ye göre, pazar mekanizmasının emeği ve doğayı içermesi endüstriyel üretimin ve fabrika sisteminin başlamasının bir sonucudur. Meta niteliğine sahip olmayan emeğin ve doğanın (toprağın) mübadele edilen kurgusal metalar olması kapitalist endüstriyel üretimin serpilmesine olanak sağlayacaktır. Feodalizmde gerek emek gerek toprak, ticarileşmelerini sınırlandıran çeşitli feodal kurallarla korunurken, pazar ekonomisinin gelişmesiyle birlikte ve gelişmesi için, 18. yüzyıl sonunda pazarın kendi kendisini yönetmesi anlayışı belirmiştir. Giderek, emeği ve toprağı koruyan düzenlemeler kaldırılır ve bunlar herhangi bir meta gibi endüstrinin sıradan unsurlarına dönüşür (Polanyi, 2001: 73-74, 78-79).

Polanyi, kurgusal meta olgusunun; emekle doğanın oluşturduğu bütünlüğü bozarak üretime zarar vermesine, toplumsal çöküşe ve doğanın yok olmasına yol açmaması için devletin düzenlemeleriyle kontrol altında tutulması gerektiğini düşünür. Bunu da "ikili hareket" (*double movement*) kavramıyla açıklar. Nitekim, 19. yüzyılda gerçek metalar bakımından pazarın genişlemesine, kurgusal olanlar bakımından getirilen sınırlandırmaları içeren bir karşı hareket eşlik etmiştir. Bir yandan küresel ölçekte pazarlar genişlerken, öte yandan emek ve doğa bakımından piyasaların kontrolünü içeren önlemler ve politikalar güçlü kurumlara entegre edilir. Bu sayede toplum, emek ve doğanın etkileşimine zarar veren pazar sisteminin yarattığı tehlikelere karşı korunmuş olur. Nüfusa ev sahipliği, gıda bolluğu, iklim gibi yeryüzünün sunduğu özellikler ve bütünlük, pazarın arz-talep mekanizmasıyla yanıtlanamaz, kavranamaz. Bu bakımdan, Polanyi, düzenlemeden yana ve piyasanın genişlemesine "karşı bir hareket" (*counter movement*) oluşacağını, emeğin ve toprağın eninde sonunda pazar sisteminin dışında tutulacağını belirtir (79-80, 193-194). Emeğin ve toprağın metalaştırıldığı bir toplumu sürdürmek olanaksız olduğu için emek ve toprak pazarlarının yok edilmesi kaçınılmazdır.

Bu yazının konusu işgücü olmadığından emeğin metalaştırılması tartışmasına girilmeyecektir. Emeğin üretimi olmayan doğanın kimi unsurları metaymışçasına işlem gördüğünde, Polanyi'nin kurgusal meta kavramından yardım alınabilir. Ancak bu kavramsal yardıma karşın, doğanın metalaştırılması tartışmasında önemli bir sorun, piyasa sürecine sokulan doğa ögesinin verili mi, yoksa emek ürünü mü olduğuna karar verilmesinde yaşanan güçlüktür. Metalaştırmadaki farklılıkları kavramak bakımından Bob Jessop, Marx ve Polanyi'nin kavramlarının yanında üçüncü bir düzey olarak "meta benzeri" (*quasi commodity*) kavramını önerir. Bunun bir örneği olarak da, pazar değerini artırmak için iyileştirme yapılan toprağı verir. Ayrıca, sulak alan ıslahı ya da denizin doldurulması yöntemiyle toprak elde edilmesi durumunda ise, kurgusal meta olan toprak, meta benzeri olmanın da ötesinde, âdeta gerçek bir meta görüntüsüne bürünecektir (Jessop, 2007: 124-125).

Bu örneklerde de gözlendiği gibi, emekle dönüştürülmüş olanı ve doğada verili olanı analitik düzeyde birbirine karıştırmamak gerekir. Her ne kadar işlenmemiş verili toprağa görece denizden kazanılmış toprakta emek etkisi bulunuyor olsa da, denizin doldurulması da başka yerden getirilen doğada verili toprak ve kayalar sayesinde mümkün olur. Kaldı ki, toprağın iyileştirilmesinde olsun, denizin doldurulmasında olsun, emek etkinliği hemen her durumda doğanın verili unsurlarıyla gerçekleşir. Bu gibi durumlarda emek etkisi gereğinden fazla, abartıya kaçan bir vurguyu hak etmez. Öte yandan, Lenin'in metaforundaki gibi demir çubuk, doğada verili olma yönüne fazla büküldüğünde, bu kez de, toplum-doğa etkileşiminde emeğin rolü göz ardı edilmiş olur. Günümüzde, emeğin müdahalesine uğramamış bakir doğa bulmak neredeyse olanaksızdır. Tekneyle balığa çıkan balıkçının, zor koşullarda maharetini göstererek denizden çupra çıkarması ile bir başkasının denizin ortasında yer alan balık çiftliğinde çupra yetiştirmesi durumlarında metalaştırmanın emek koşulunun karşılanması bakımından bir farklılıktan söz edilebilir mi? Görüldüğü gibi, pazara sunulan nesnenin ne ölçüde doğada verili, ne ölçüde emek ürünü olduğu sorusu kolayca çözüme kavuşturulacak bir konu değildir. Bunları da akılda tutarak, aşağıdaki tartışmada, kurgusal meta kavramına değil de, Marx'ın meta kavramına uygun olarak, söz konusu üç öğenin de karşılandığı durumlarda doğanın metalaştırılması incelenecektir.

Doğanın metalaştırılmasının bütünleyici unsurları

Doğanın metalaştırılması tartışmasında emek-doğa etkileşiminin yarattığı güçlük yanında, bir de metalaştırılan doğa bakımından sorunlar ortaya çıkar. Doğanın barındırdığı canlılık ve canlı yaşamın cansız unsurlarla oluşturduğu bütünlük dikkate alındığında metalaştırmaya karşı çıkmak zorunludur. Bununla birlikte, "Doğa metalaştırılamaz," demek, kapitalizmde doğanın metalaştırılmadı-

ğı anlamına gelmez, bu daha çok, "doğa metalaştırılmamalı" talebidir. Ayrıca, metalaştırmaya konu olan doğa, genel olarak doğa dediğimiz bütünlük değildir, ama onun çeşitli parçaları ya da bileşenleridir. Doğanın metalaştırılması ya da metalaştırılmaması talebi genellikle bu parçalara göndermede bulunur. Kimi durumlarda ahlâki, hukuki ya da teknik nedenlerle metalaştırma gerçekleşmeyeceği gibi (klonlanmış insanın metalaştırılması), kimileyin de doğanın metalaştırılması için, meta olarak ceptelefonu, somun ya da cıvatadan farklı biçimde, aşağıda ele aldığım başkaca unsurlara gereksinme duyulabilir.

Doğanın metalaştırılması (*commodification*) ile ticarileştirilmesi (*marketisation*) arasında da fark vardır. Farkı belirleyen, metalaştırmanın ancak emek unsurunun yer aldığı durumda mümkün olmasıdır. Ticarileştirmede emeğin ürünü olmayan, doğanın verili bir bileşeni alıcı ve satıcı arasında mübadele konusu olur. Bir piknik alanına giriş ücretli olduğunda ağacın gölgesi, ormanın kokusu ticarileştirilmiştir (ticarileştirme konusunda bkz. [Çoban, Özlüer ve Erensü, 2015: 405-408]). Doğanın bir niteliği de ticarileştirilebilir. Uluslararası İklim Rejiminin bir politika aracı olan emisyon ticaretinde, havanın niteliği mübadele konusudur (Keleş, Hamamcı ve Çoban, 2015: 310-315). Bir pınarın suyu gibi yeryüzüne çıkmış petrol, varile konulup satıldığında ticari bir nesne mi, yoksa meta olarak mı nitelenir? Petrole benzer biçimde, emek koşulunun karşılandığı durumda şişe ve musluk suyunun metalaştırılmasından, karşılanmadığı durumlarda ise ticarileştirilmesinden söz edilebilir. Kuşkusuz, su, yaşamın kaynağı olarak ve petrol de, iklim sisteminde olduğu gibi yaşam koşullarını yok eden bir enerji kaynağı olarak, metalaştırılmamalı ve ticarileştirilmemelidir.

Kapitalizmde giderek doğanın metalaştırılmasının yoğunlaşması ve yeni biçimlerinin belirmesi, konuya olan akademik ilgiyi artırmıştır. Castree (2003: 279-282), Marksist literatürdeki çalışmaları yorumlayarak doğanın metalaştırılmasının şu unsurlarını saptamaktadır: özelleştirme, devredilebilme, tekilleştirme, soyutlama, değerleme, yerini alma. Castree'nin, çalışmasında sıraladığı bu unsurlarla yukarıda gördüğümüz, metalaştırma için Marx'ın belirlediği üç koşul arasındaki ilişkiyi kurduğunu söylemek zordur. Aşağıdaki tartışmada bu ilişkiyi de kurarak doğanın metalaştırılmasını inceleyeceğim.

Özelleştirme, kapitalist metalaştırmanın kolaylaştırıcı unsurudur. Özelleştirme, doğaya herkesin serbestçe erişimine engel olan bir mülkiyet hakkı yaratır. Böylece özelleştirme, doğanın sermayedarlar tarafından hukuken sahiplenilmesine yol açtığı gibi, mübadeleden önce, mübadele sırasında ve mübadele sonrasında metalar üzerinde kapitalist kontrol oluşturmakla da ilgilidir. Örnekleri, daha önce devletin ücretsiz dağıttığı tohumun yerini tekellerin sahibi olduğu tohumun alması ve herkesin erişebildiği ortak alanların, kıyıların, meraların özelleştirilmesidir (Castree, 2003: 279).

Halkın erişimine açık sit alanlarında ve ormanlarda yer alan arazinin taş ocakları ve madencilik etkinlikleri için şirketlere tahsis edilmesi bir tür özelleştirme-

dir (Asartepe örneği için bkz. [Akdemir, 2016a]). Daha önce mülkiyet yapısı, koruma kaygısı ya da kolektif kullanım nedeniyle buralarda metalaştırıcı herhangi bir etkinlik yapılamazken, özelleştirme sonrasında "hak sahibi" şirket tarafından arazideki taşın ve cevherin metalaştırılmasının önü açılır.

Türkiye'de su, hukuken, devletin hüküm ve tasarrufundaki bir doğal kaynaktır. Âdeta bir maden cevherinden bilezik yapılması gibi, yeraltındaki su kaynağının çıkarılması, tahlil edilmesi, çeşitli yöntemlerle arıtılması, kola içeceği yapımında kullanılması ve nihayet suyun, kola olarak şişelenerek pazara sunulan bir metaya dönüşebilmesi için, kaynak suyun kullanım hakkının kamudan özel şirkete devredilmesi, özelleştirilmesi gerekir. Bu bakımdan, bir kimsenin sahibi olduğu asma bahçesindeki üzümden meta olarak şarap üretmesinden farklı olarak, koruma altında olan, kimseye ait olmayan ya da ortaklaşa yararlanılan yerlerde, doğa varlıklarının metalaştırılmaları için özelleştirmeye gereksinme duyulur.

Açıktır ki, devlet, hüküm ve tasarrufu altında bulunan ya da kamu mülkiyetindeki yerlerde, kendisi bir meta üreticisi olarak taş ocağı ya da maden işlettiğinde ya da kola ürettiğinde özelleştirme söz konusu olmaz. Devletin bu gibi iktisadi etkinlikleri terk etmesiyle birlikte, doğanın metalaştırılması sürecinde özelleştirme önem kazanmıştır.

Doğanın hem doğrudan kamu mülkiyetinin, hem de ortaklaşa kullanım hakkının özelleştirilmesi durumlarında, felsefi olarak ve ahlâken önemli sorunlar belirir. Bunlardan biri, gerçekte sahibi olunmayan bir şeyin satılması, öbürü de satılamaz olanın satılması sorunudur (Goodin, 2010: 234). Ne devlet, ne de insan doğanın sahibidir. Açıktır ki, kapitalizmde bile, sahibi olmadığın bir şeyi satamazsın. Doğadaki canlı ve cansız varlıklar, birbirlerinin sahibi değildir, ama bir doğa parçasının, bir ekosistemin hem bileşenleridir, hem de hep birlikte onu oluştururlar. Bir ormanlık alanın özelleştirilmesi, ormanı orman yapan börtü böceğin sanki sahiplenilebilir varlıklarmış gibi insana satılmasıdır. Hava kimsenin malı değildir, toprak gibi de özelleştirilemez. Ama, emisyon ticaretinin ilk adımı olarak, devlet, havanın sahibiymiş gibi davranarak "havayı kirletme hakkını" özelleştirip şirketlere paylaştırır ya da kirletme izin belgelerini açık artırmayla onlara satar.

Herkesin ait olduğu ve kimseye ait olmayan doğaya serbestçe erişimi engellemek, onu özelleştirmek, Sülün Osman'ın Galata Köprüsü'nü satması kadar gülünçtür. O kadar ki, "devletin hüküm ve tasarrufunda olmak" üzerinde devlet mülkiyetinin de kurulmasının, dolayısıyla sahiplik ilişkisinin olanaksızlığını ifade eder. Sahiplik ilişkisi kurulamaması, satılamayacağı anlamına gelir. Gelgelelim, satılamaz olan kıyı, orman, su, maden gibi varlıklar; 49 yıllık, 99 yıllık izinlerle, sözleşmelerle şirketlerin kontrolüne geçer.

Satılamaz olanın satılması, ayrıca, insanlık için bir paradoksa da yol açar: Kıyı, orman, mera betonlaştığında, su tükendiğinde, iklim değiştiğinde, kısacası,

bırakalım öteki canlıları, insan için yaşamın koşulları ortadan kalktığında verilen izinlerden ve yürütülen etkinliklerden elde edilen gelirin ve iktisadi büyümenin, sermaye sınıfı dışında kalan insanlara bir faydası olmaz.

Devredilebilme. Mübadelenin olabilmesi için, doğal bir varlığın ya da mülkün hak sahibinin; doğanın o bileşenini ya da söz konusu hakkını, fiziksel olarak, ahlâken ve hukuken başkasına devredebilmesinin (*alienability*), yani tasarruf hakkını başkasına transfer edebilmesinin mümkün olması gereklidir. Ceviz ağacından gitar yapan Yozgatlı zanaatkâr, gitara dönüştürdüğü ağaç dalı üzerindeki haklarını sorunsuzca devredebilir. Buna karşılık, insanın sahip olduğu organlarını başkasına satması, toplum tarafından ahlâken doğru bulunmadığı gibi hukuken de engellenebilir. İnsan bedeni söz konusu olduğunda sperm ve yumurtanın bedenden ayrılması ve üzerindeki hakların devredilmesi daha kolayken, uzuvlar ya da kalp gibi kimi organların, kişi yaşamını sürdürürken ondan ayrılması biyofiziksel olarak olanaklı değildir. Öte yandan, insan-dışı hayvanlar bakımından engeller daha azdır. Fok balıklarının derisinin foktan fiziksel olarak ayrılması ve avcılarca bu derinin kürk tüccarlarına satılabilir olması örneğinde olduğu gibi (Castree, 2003: 280). Derinin bedenden ayrılması teknik olarak olanaklı olmakla birlikte, çeşitli ülkelerin ve Avrupa Birliği'nin fok derisiyle ilgili getirdiği yasaklar ticareti azaltmıştır. Fokların derileri ve yağı için sopalarla hunharca dövülerek öldürülmesine karşı bir kamuoyu da oluşmuştur. Güçlenen tepkiler karşısında, bu kez de Kanada'da avcılar, fok öldürme görüntülerinin yayınlanmasını yasaklayacak bir yasa yapılması için çaba göstermektedir (bkz. http://www.harpseals.org).

Henüz fok avcılığı kadar tepki çekmeyen et endüstrisinde, hayvanın bedeni, but, göğüs, kanat, kemikli, antrikot, kontrfile, beyin, dil, ciğer, dalak, böbrek gibi çok sayıda parçalara bölünmüş metalar olarak bedeninden ayrılır. Bir balık çiftliğinde yetiştirilen çupralar üzerindeki haklar, ister bir şirkete, kooperatife ya da kişiye ait olsun, hak sahibinden ayrılabilir ve hukuken devredilebilir niteliktedir. İnsanın, yetiştirdiği, yakaladığı, avladığı hayvanlar üzerinde devredilebilir bir mülkiyet hakkının bulunduğu varsayımıyla hareket edilmektedir. Bu varsayımın sorgulanması ve terk edilmesi, hayvanların metalaştırılmaması bakımından önemli sonuçlar doğuracaktır.

Marx (1986: 49), metanın, insanın dışında bir nesne olduğunu belirtir. İnsanın dışında olabilmesi için meta ondan ayrılabilmelidir, böylece de pazara sunulan meta üzerindeki haklar başkasına devredilebilecektir. Fiziksel olarak insandan ayrılamayan, devredilebilir olmayan bir kullanım değeri pazara sunulamaz. Bu bakımdan, devredilebilirlik, metanın üç öğesinden biri olan mübadele koşulunun gerçekleşmesiyle ilgilidir. Bir nesne üzerindeki hakların hak sahibinden ayrılabilir olup olmaması, o nesnenin mübadeleye konu olup olamayacağının göstergesidir. Topluluğun ortaklaşa yararlandığı ve ortaklaşa hak sahibi olduğu durumlarda mübadeleye konu olacak doğal varlıkla ilgili hakların

kolektif olarak hukuken devredilmesinin pratik zorlukları, mübadelenin önünde engeldir. Bu bakımdan özelleştirme, kolektif hakkın devir sorununu ortadan kaldırır; özelleştirilmiş hakkın nesnesi kolayca pazara sunulabilecektir. Köylünün meralar üzerinde kolektif kullanım hakkı olduğu halde bu kullanım hakkı, satarak devredebileceği bir hak olarak da belirmez. Çünkü, biliyoruz ki, meralar devletin tasarrufundadır. Son yıllarda Türkiye'de Mera Kanunu'nda yapılan değişikliklerle meralar üzerinde uzun süreli özel mülkiyet hakları tesis edilmesine olanak tanınması, merayı köy topluluğundan ayrılabilir hale getirmiştir.

Tüm bu vurgulamalarla birlikte anımsatmak gerekir ki, metalaştırmanın temel koşulu emek ürünü olmasıdır. İnsanın bir organı ya da el değmemiş haliyle mera üzerindeki köylünün kullanım hakları devredilebilir olsaydı bile, bunlar emek ürünü olmadıkları için buradaki ticarileştirme, metalaştırma olarak kabul edilemez.

Öte yandan, emek harcanarak bir kullanım değeri üretilen bir durumda, pazarda mübadele konusu yapılmasına hukuken izin verilmeyen nesneler için de, bu kez üçüncü öğe gerçekleşmediğinden metalaştırma tamamlanmış olmaz. Bu çerçevede ele alındığında, I. Bölüm'de kısaca gördüğümüz Polanyi'nin yaklaşımındaki düzenleme vurgusu dikkate değer. Doğanın korunması yönünde artan toplumsal taleplere koşut olarak, ulusal ve uluslararası düzenlemeler yoluyla mübadeleye getirilen yasaklamalar, doğanın metalaştırılması sürecinin kurumsal engelini oluşturur. Mübadelenin yasaklanmış olması, doğadaki varlıktan mübadele edilecek bir kullanım değeri üretme çabasını anlamsız kılar. Erik Gómez-Baggethun (2015: 376) düzenlemelerle nelerin metalaştırılamayacağı konusunda işleme konulacak ölçütler olarak, kutsallık (yüklenmiş doğal varlıklar), eşsizlik, nadirlik, içkin değer, çevresel adalet, temel gereksinme gibi kavramlar üzerinde durur.

Sınırlandırma getirmeye yönelik bu ölçütlere, doğal varlığın kültürel anlamını da ekleyebiliriz. Metalaştırma, insan topluluklarının doğayla kurduğu özel bir ilişki biçiminin de sona erdirilmesine yol açar. Köy toplulukları için mera, HES karşıtı mücadelede akarsu, Yırca köylülerinin zeytinliği, yalnızca geçimlik birer "kaynak" değildir. Kültürel bir kimliğin kurucusudur. Bergama altın madenine karşı mücadelede kesilen ağaçlar, o insanlar için bedenlerinden, varlıklarından birer parçadır. Böyle olduğu içindir ki, Bergamalı köylü (Reinart, 2003: 54), maden şirketi ağaç kestiğinde, yitik parçası olarak kavradığı ağaç nedeniyle intihar etmeyi düşünebilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, metalaştırma sürecinde hukuken insandan ayrılabilir görünen akarsu ya da zeytin ağacı, kimi topluluklar tarafından kültürel olarak insandan ayrılması kabul edilmeyen varlıklardır.

Tekilleştirme, belirli bir doğal varlığın, içinde varlık bulduğu bağlamdan koparılmasıdır. Ağaç, kesilerek ormandan, mantardan, börtü böcekten, orman ekosisteminden ayrılır, tekil kütük olarak ya da masa/sandalye olarak metalaştırılır (Castree, 2003: 280). Doğadaki altın, bulunduğu yerden çıkarılır, kayadan

ayrılır ve altın olarak elde edilir, o altın kütlesi işlenerek kolye, yüzük, bilezik gibi ayrı metalar olarak pazara sunulur. Bir pınarın suyu; dereden, bulunduğu ekosistemden, yeryüzünden ve dere suyuyla ilişki içindeki yöre halkından ayrılarak tekil şişe olarak metalaştırılır.

Görülüyor ki, tekilleştirme, ekolojik etkileşim zincirini parçalar; karmaşık ve çok-yönlü ekolojik yararları, bir metanın işleviyle sınırlandırılmış olarak, izole edilmiş ve tekleştirilmiş bir kullanım değerine indirger.

Tekilleştirme yönündeki eğilime, metalaştırma karşıtı mücadeleler tarafından inatla karşı çıkılır. Örneğin, Malatya'daki Mamurek köylüleri Naldöken Dağı'nda kurulan taş ocağında "patlatılan dinamit[in], doğayı parçaladığı gibi yüreğimizi de parçaladı[ğını]" ifade ederken tekilleştirmeye karşı doğadaki bütünlüğü vurgularlar: Naldöken Dağı'nı, "tabiatın bir parçası ve kutsalı" olarak bildikleri gibi, aynı zamanda "hayvanlarımızın otlak alanı, su kaynaklarımızın koruyucu tabakası, aldığımız nefesin mis havası ve daha başka düşündüğümüzde, koyunun, kuzunun, arının, karıncanın, kuşun yurdu" olarak kabul ediyorlar (Toprak, 2016).

Bergama hareketinden Mamurek'e kadar maden karşıtlığı, köylülerin doğayla kurdukları bütüncül bir ilişkiden güç almaktadır. Yalnızca insan sağlığı ya da yalnızca çevrenin korunması biçiminde insan- ya da çevre-merkezli anlayışlara sıkışmaksızın, köy topluluğu ve doğanın iyi-oluşlarının (*well-being*) karşılıklı olarak etkileşimi vurgusu, dünyada da örnekleri görülen benzer mücadelelerde madenciliğe karşı çıkanların taleplerine yansımaktadır (Çoban, 2004). Köylülerin yaşam biçimleri ve tarımsal üretim, orman ürünleri ve hayvancılık gibi doğaya bağımlı geçim yolları, kendi yaşamlarını doğadan ayrılmaz kılmaktadır. Maden, doğaya zarar verirken aynı zamanda doğayla birlikte topluluğu da yok edecek bir ekolojik bozulmaya yol açacaktır. Tersten söylenirse, aynı biçimde, topluluğa zarar veren etkinlik doğayı da yıkıma götürecektir. Bu bakımdan, köylülerin metalaştırıcı madencilik etkinliğine karşı çıkmalarının gerekçesi, toplulukla ilişkisel bir bütünlük olarak kurdukları doğa kavrayışlarında yatar. Bir başka deyişle, metalaştırma, bağlamdan koparılmış bir tekilleştirmeye gerek duyarken köylülerin yaşam biçimi sosyo-ekolojik bağlama bağımlıdır. Tekilleştirmenin toplumsal mücadelede hedefe konmasının bir nedeni de budur. Ayrıca, doğaya verilen değer bakımından da bir farklılaşmayı vurgulamak gerekir. Metalar, sermaye birikimi sürecinde artı-değer elde etmek üzere mübadele etmek için üretildiğinden, metalaştırmada doğaya araçsal bir değer yüklenir. Buna göre, tekilleştirilmiş doğal varlık, sermaye birikimi amacının bir aracı olduğu ölçüde ve sürece, ve aslında ekonomik bir değere sahiptir. Buna karşılık, köylülerin geçimlik üretiminde, sınırlı biçimde meta üretimi söz konusu olduğunda bile, topluluğun yukarıda vurgulanan doğa kavrayışı böyle indirgemeci bir değer anlayışına izin vermez. Yaşamlarını sürdürmek üzere, gereksinmelerini karşılayacak kullanım değerleri için üretim yaparlar. Fazla ürünü meta olarak pazara

sunduklarında da kendilerinin üretemediği alanlarda, örneğin giyim, ev-içi aydınlatma, eğitim, sağlık ve benzeri gereksinmelerini gidereceklerdir. Üretimleri sırasında doğaya zarar vermeleri, kendi yaşamsal etkinliklerine zarar vermekle eşanlamlıdır. Bu bakımdan, yaşamsal üretimleri, doğayla araçsal olmayan bir ilişkiyi yansıtır. Böyle bakıldığında ise, köylülerin mücadelesi, meta üretiminde doğanın araçsallaştırılmasına karşı bir mücadele olarak da görülebilir.

Açıktır ki, metalaştırmaya konu olanı ekolojik bağlamından koparma, ekolojik sorunlara da yataklık eder. Yeraltındaki cevherin bağımsız, tekil bir nesne olarak görüldüğü madencilik, toprağın altüst olması, kalkan toz nedeniyle arılardan kuşlara ve tarımsal ürünlere kadar canlı yaşamın zarar görmesi, ağır metallerin bulaştığı su ve hava kirliliği gibi sorunlara yol açar.

Kapitalizmde metalaştırmanın tekilleştirme biçimindeki mekanik anlayışı, organik toplulukların bütüncül anlayışının tam tersidir. Buna göre, "kutsal yeryüzü"nün madenleri elde edilirken bazı ritüeller izlenirdi. Yeryüzü tanrılarına adaklar sunulur, oruç tutulur, cinsel ilişkiden uzak durulurdu. Çünkü maden, yaşayan yeryüzü ananın vajinasında olgunlaşmış bir ürün olarak elde edilirken yeryüzüne zarar verildiği düşünülürdü (Plant, 1991: 101). Böyle bir gizemciliğe gerek olmadan da biliyoruz ki, ekosistem içindeki varlıkların karşılıklı ilişkisi nedeniyle, tekilleştirmenin ekolojik etkileri ve yol açtığı ekolojik sorunlar, o tekil varlıkla sınırlı kalmaz, hem onunla etkileşim içindeki öteki canlı ve cansız varlıklara, hem de bir bütün olarak yaşamın ekolojik bağlamına zarar verir.

Soyutlama, somut olanla kurulan genelleştirilmiş bir ilişkidir. Gerçekliğin bir bölümü bütünden ayrılarak, o gerçeklik kümesi genelleştirilerek soyutlanır (Althusser, 2016: 76, 86, 94). Metalaştırmada soyutlama iki biçimde olur. İşlevsel soyutlamada, doğal varlıklar ve süreçler, türdeş kategorilere indirgenir. Örneğin, genelleştirilmiş bir kategori olarak oluşturulan "sulak alan" soyutlamasına göre her bir tekil sulak alan kataloglanır. Böylece, aynı kategoride yer alan ama gerçekte her biri birbirinden farklı varlıklar, aralarındaki benzerliklere göre sınıflanır. Mekânsal soyutlamayla da, farklı yerlerde, farklı iklimlerde, farklı bütünlükler oluşturan doğal varlıklar, aynı kategoride yer almaları bakımından sanki birbirlerine özdeşmiş gibi ele alınırlar (Castree, 2003: 281).

Sultan Sazlığı, Burdur Gölü ve Kızılırmak Deltası, "Ramsar sulak alanı" olarak sınıflandırılır, ama ekolojik, mekânsal, mülkiyet yapıları vd. bakımlardan pek çok önemli farklılık barındırırlar. Castree'nin soyutlama için kullandığı bir örnek olmakla birlikte, bir sulak alan bir kullanım değerine sahip olsa ve pazara konu olsa bile, emek ürünü olmadığı ölçüde, el değmemiş haliyle bir meta olarak kabul edilemez.

Doğadaki farklılıklar soyutlama yoluyla belirsizleştirilmektedir. Soyutlamayı kolaylaştıran, doğadaki varlığın, belirli bir ölçü, ağırlık, standartlaştırma biçimlerinde sistematik temsilleridir. Bunlar sayesinde, metanın, farklı zaman ve

mekânda, uluslararası düzeyde ölçülebilirliği sağlanır, bu ise değiş-tokuşu daha akıcı kılar (Prudham, 2009: 129-130). Madenler ve örneğin altın, yeraltındaki varlığının niteliklerine göre sınıflandırıldığı gibi, element tablosu, altın borsası ve kuyumcu için atomik ağırlığından rengine ve ayar olarak saflığına varıncaya değin çeşitli biçimlerde kategorilere ayrılarak soyutlamaya tabi kılınır.

Doğadaki varlıklar bir sınıfın dar ölçütlerine sıkıştırılıp o kategoriye sığdırılmaya çalışılır, sığmayan için de başka bir kategori hazırdır. Yeşil kahve çekirdeği, büyüklüğü, şekli, rengi, böcek vb. kusuru, ıslak ya da kuru olarak hazırlanmış olması, ağacın yetiştiği yükseklik gibi ölçütlere göre sınıflandırılır. Kaliteleri bakımından da 1, 2, 3 gibi kategorilere ayrılır. Kahve çekirdeğinin metalaştırılması sürecinde, iklime bağlı ya da üretici toplulukların üretime yansıyan kültürlerine bağlı farklılıklar değil, türdeşlik, kahve ağacının belirli bir alana özgü ekolojik-ilişkisel varlığı değil, sınıf ve kategorisine göre çekirdeğin etiket fiyatı olarak karşılığını bulan katalog bilgisi dikkate alınır. Soyutlama, böylece, sınıf ve kategoriye dayalı fiyatlandırmayı da basitleştiren bir boyut kazanır.

Metalar birbirleriyle karşılaştırılabilir nesneler olduğu sürece mübadele edilebilirlikleri kolaylaşır. Soyutlama, karşılaştırılabilirliği, doğaya verilen zararın karşılanması bakımından, başka bir düzlemde genişletir. Metalaştırma sırasında doğal varlıklara ve süreçlere zarar verildiğinde, bu soyutlamalar sayesinde zararın mali ve fiziksel olarak aynı kategorideki benzeriyle başka yerde telafi edileceği yanılsaması yaratılır (*nature offset*). Verilen zarar önemsizleştirilir. AKP iktidarının orman bakanının "Kestiğimiz ağaçların yerine başka yerde milyarlarca ağaç diktik," sözü, ana muhalefet partisine mensup CHP'li Yalova Belediyesi'nde de kesilen ağaçların yerine başka yerde törenle yenilerinin dikilmesi, ağaç soyutlamasının güncel sonuçlarıdır.

Değerleme, metanın değerinin ölçülmesiyle ilgilidir. Yukarıda vurgulandığı gibi, Marx'ın düşüncesinde metaya değerini veren emektir. Bu da metanın üretilmesi için toplumsal olarak gerekli emek-zamanı ile ölçülür. Günümüz toplumlarında metalar, genel eşdeğer olarak fiyatla parasallaştırılmıştır. Ancak fiyat, neredeyse hiçbir zaman emek-zaman olarak değere tam karşılık gelmez; o kadar ki, pazardaki fiyat türlü nedenlerle artabilir, azalabilir. Bu nedenle, yalnızca pazardaki fiyata odaklanmak doğru değildir. Kaldı ki, emek yanında, ekonomik büyüme, teknik yenilik, rekabet, ekolojik bozulma gibi meta üretiminin ekonomik bağlamı da önemlidir (Castree, 2003: 281-282). Ayrıca Marx'ın çözümleyici kavramları olarak, kullanım değeri, emeğin üzerinde çalıştığı doğa, emek süreci, üretim araçlarındaki ölü emek, meta fetişizmi gibi kavramlar, değerlemenin çeşitli yönlerinin kavranmasına yardımcı olacaktır.

Kütük ya da masaya dönüşecek kerestelik olarak yetiştirilen bir ağacın değerini belirleyen, ona harcanan emek-zamandır. Doğada bulunan altın cevherinden bilezik yapılmasında olduğu gibi, verili ağaçtan masa yapılmasında da metanın değeri, harcanan toplumsal emeği ifade eder. Doğada kendiliğinden yetiş-

miş bir ağaçtan meta olarak masa üretilmesi durumunda, ağacın yetiştirilmesi için emek harcanmış değildir. Verili doğa, bedelsiz olarak marangoz tarafından sahiplenilir, temellük edilir.

Marx'a göre, doğa da, emek kadar kullanım değerlerinin kaynağıdır. Gerçek anlamda zenginlik, bu kullanım değerlerinden oluşur, bu nedenle, bütün zenginliğin tek kaynağı emek değildir (Marx, 1998: 12). Ama değerin evrensel bir ölçütle karşılığının bulunması, metaların birbirlerine göre değerlerinin saptanması için soyutlamayı sağlayacak olan ise, harcanan emek-zamandır. Robertson (2011: 389), Marx'ın değer çözümlemesine farklı yaklaşır. Ona göre, Marx, doğanın yalnızca insan çabasının sonucu olarak ve emek sürecine sokulmasıyla değer kazandığını ileri sürmektedir. Emeğin metanın değerini belirlediği görüşünü eksik bulan Robertson, Marx'ın varsaydığı yanlışını düzeltmeye yönelik olarak, doğanın, emekten bağımsız bir değer kaynağı olduğunu savunur. Bununla birlikte, Marx'ın yaklaşımındaki emek-zaman gibi bir ölçüte sahip olmayan Robertson'ın önerisindeki temel sorun, doğanın (değişim) değerinin nesnel biçimde nasıl hesaplanacağıdır. Kaldı ki, doğa, insanın sahibi olduğu bir varlık ya da nesne olmadığı gibi, üzerinde çalışıp emekle dönüştürerek yarattığı bir değer de yoksa, neye göre, neyle karşılaştırarak, hangi ölçütle bir değer (fiyat) belirlenebilir? Değerin belirlenmesinde Marx'ın vurguladığı emek ölçütünün önemi tam da burada yatar.

Meta üretimine sokulan ve/ya da kullanım değeri olan verili doğanın da bir fiyatı olmalı mıdır? (lehte ve aleyhte tartışmalar için bkz. [Kenner, 2014: 4-11; Uzunyayla, 2015: 169-173]). Temiz hava gibi çevrenin niteliği ve ağaç gibi doğadaki varlıklar için bir "piyasa fiyatı" olacaksa, bunun hesaplanması gerekecektir. Kapitalist ekonomilerde çeşitli hesaplama yöntemleri geliştirilmiştir. Bunların başlıcaları, pazarda gerçekleşen fiyat, hedonik fiyatlandırma, seyahat maliyeti ve olumsal değerleme yöntemleridir (Kumar, 2011: 5. Bölüm). Bir de, mevzuattaki hükümlere göre takdir edilen bir bedel olabilir. Örneğin Ankara Büyükşehir Belediyesi, ODTÜ ormanından geçirdiği yol sırasında kestiği 2.388 ağaç için, ağaç başına yaklaşık 88 liralık bir karşılık belirlemiştir (bkz. "ODTÜ'den Gökçek'e...", 2013). Ancak bu sayılanlar, değeri saptarken esas aldığımız, "üretimi için toplumsal olarak gerekli emek-zaman" gibi nesnelliği bulunan bir ölçüte dayanmazlar. Nesnellik olmayınca, pazardaki değişim değeri, yere, ülkeye, kültüre, zamana göre değişiklik gösterir.

Bir doğal varlığın mübadeleye konu edilen yararı (kullanım değeri) birden çok olabilir. Bu yararlılık, insanlar yanında başka canlılar için de geçerlidir. Bir dolmakalemden farklı olarak, tekil bir ürün olarak pazara sunulmuş olan şişedeki suyun ekosistem içindeki yararları tekil değildir, bir demet oluşturur. Benim için yararı susuzluğumu gidermek olan şişe suyu, elde edildiği pınarın içinde yer aldığı ekosistemde sayısız yararlara sahiptir.

Yukarıda gördüğümüz tekilleştirmenin yarattığı önemli bir sorun da budur:

Doğadaki varlığı bağlamından koparmak, doğada demet halindeki yararlarının gerçekleşmesine engel olur. Değerleme açısından beliren sorun ise, doğadaki varlıkların demetler halindeki çok sayıdaki yararlarının hesaplanmasının olanaksız olmasıdır. Robertson'ın (2011: 394) belirttiği gibi, değeri saptanmaya çalışılan varlığın bir ekosistem içinde hangi değerli özellikleri içerdiği, demet halindeki bu özelliklere nasıl değer biçileceği konusunda bütünlüklü bir saptama yapılması olanaksız olduğu gibi, bu saptamayı yapacak bir otoritenin varlığı da tartışmalıdır. Demetin içindeki özelliklerin tekilleştirilmesi ve böylece o tekil nitelik için bir değerleme yapılması da, ekosistem içinde bir ayrıştırma yapmanın, birini ötekinden net biçimde ayırmanın zorluklarını taşır. Bunların farkında olmakla birlikte, yine de Robertson, verili doğanın değerlemesinin yapılması tezini savunur ve hesaplamanın nesnel güçlüklerinden çok, iktisatçıların uygun yöntemi bulamamış olmaları bakımından şimdiye kadarki eksikliklerinin getirdiği öznel gerekçenin altını çizer.

Kaldı ki, yukarıda adları anılan dolaşımdaki hesaplama yöntemlerinden hangisi kullanılırsa kullanılsın, meta üretimine dayanan kapitalizmde verili doğanın fiyatlandırılması da, fiyatlandırılmaması da içinden çıkılmaz bir açmaz yaratır. Verili doğanın fiyatlandırılıp bedelinin ödenmesi; gerçekte bedeli ölçülemez olan yaşamın parasallaştırılması, yalnızca fiyatı olan varlıkların değerli olduğu ve korunduğu yanlışının yaygınlaşması, doğanın ticarileştirilmesini ve metalaştırılmasını genişletmesi, fiyat biçilen tekil varlığın başka varlıklarla ve ekosistemle ilişkisinin göz ardı edilmesi ve gizlenmesi, doğayı metalaştırmaksızın kullanım değeri üretme alternatiflerini boğması, satın alma gücü yetmeyenlerin doğadan yararlanmasını olanaksızlaştırması gibi sorunlar doğurur. Buna karşılık, verili doğanın, kapitalizmde "serbest mal" olarak bedel ödenmeden üretim girdisi sayılması ise; doğanın, bireyci ya da kapitalist biçimde sahiplenilmesi, canlı ve cansız varlıkların, ekolojik ve toplumsal bir maliyet yüklenilmeksizin sermaye lehine haksız kazanca dönüştürülmesi ve yağmalanması, kapitalizmde fiyatı olmayanın değeri olmadığı varsayımı ileri sürüldüğünden piyasa mekanizmalarıyla desteklenmeyen doğa koruma politikasının etkisiz kalması ya da öyle anlaşılması gibi sorunlara yola açar.

Yerini Alma, Marx'ın meta fetişizmi kavramıyla emek bakımından yaptığı çözümlemenin doğa bakımından genişletilmesi olarak düşünülebilir. Biliyoruz ki, meta, doğanın sağladığı maddenin, insan emeği sayesinde insan gereksinmesini karşılayacak bir biçime sokulmasıdır. Doğanın kullanım değerine dönüştürülmesinde gizemli herhangi bir şey yoktur. Oysa, emeğin ürünü, meta haline geldiğinde bir gizeme bürünür.

Metanın gizemli olmasının iki yönü var. Her meta, insan emeğinin ürünüdür, bu, ona toplumsal nitelik verir. İnsan başkaları için kullanım değeri ürettiğinde, emeği, toplumsal bir biçim alır. Gizemin birinci boyutu, metanın; insan emeğinin toplumsal niteliğini, sanki kendi nesnel niteliğiymiş gibi yansıtması-

dır. Bir başka deyişle, sanki kullanım değerini emek yaratmamış gibi, metanın kendisine bir değer atfedilmesidir. Meta değerli olduğuna göre, bu onun kendisinde bulunan bir değermiş gibi meta fetişleştirilir. Başkaları için yararlı bir metayı yaratan ve metaların birbiriyle değiştirilmesinde ("pazar fiyatı" için) eşitleyici nesnel bir ölçü sağlayan emek (emek-zaman) olduğu halde, metanın değeri, âdeta onun kendisinde bulunan nesnel niteliğe bürünür. Böylece, meta fetişizmi, metanın toplumsal niteliğini, onun insan emeğiyle yaratılmış olduğu gerçeğini gizler.

İkinci olarak fetişleştirilen meta, üreticiler arasındaki bir toplumsal ilişkiyi değil de emek ürünleri olan nesneler arasında kurulan bir ilişkiyi yansıtır. Öyle ki, bu ilişki, üreticilerin dışında ve onlardan ayrı bir ilişki gibi görünür ve gizemleşir. Meta üretiminde üreticiler başkası için kullanım değerleri üretirler. Bireysel emeklerin toplamı, toplumsal emeğin tümünü oluşturur. Bununla birlikte üreticiler, değişim ilişkisine girinceye kadar birbirleriyle karşılaşmazlar. Bir kişinin emeği ötekinin emeğiyle, değişim eyleminde karşılaşır. Ama meta fetişizminde bu ilişki, emeğiyle yararlı ürün üreten üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak değil de, bireyler arasında maddi ilişkiler olarak, dahası metalar arasındaki ilişkiler olarak görülür. Üreticilerin üretken etkinlikleri, nesnelerin kendisine ait etkinlikler biçimini alır; o kadar ki, kişiler nesneleri yöneteceğine, nesneler kişileri yönetmeye başlar. Meta üretimi sırasında harcanan emek-zamanın eşdeğer karşılığı olarak para, üreticiler arasındaki toplumsal ilişkiyi aydınlatmak yerine, tersine, örtbas eden bir öğe olmuştur (Marx, 1986: 86-91).

Benzer biçimde, doğanın metalaştırılması bakımından yerini alma (*displacement*), nesnenin sanki kendisinden başka bir nesneymiş gibi görünmesidir. Meta, bir "şey" gibi görünse de, gerçekte, üretimi ve tüketimi sürecinde sosyo-doğal bir ilişki söz konusudur (Castree, 2003: 282). Meta, toplumun doğayla olan ilişkisini birkaç biçimde perdeler. Birincisi, raftaki nihai ürün olarak meta, onun doğadan üretildiği gerçeğini gölgede bırakır; pazarda, doğadan dönüştürüldüğüne işaret eden geçmişinden arınmış bir halde bulunur. Ahşap masa, ağaç olmaksızın, simyacıların beyhude çabalarına karşın altın bilezik de, altın cevheri olmaksızın üretilemez.

İkincisi, metada, üretilmesi için gerekli olan doğaya bağımlılık gizli kaldığı için, toplumun doğayla ilişkisi çarpıtılmış bir biçime bürünür. Değerinin tek belirleyeninin fiyatı olduğu sanılan metada, içrek olarak bulunan doğa yoksandığı içindir ki, emeğin ancak doğa üzerinde çalışarak meta üretebildiği gerçeği buharlaşır. Toplumsal olanın doğayla hiçbir kesişiminin olmadığı bir meta kavrayışı belirir. Metanın toplumsal niteliğini görmeyen meta fetişizmine ek olarak, ama bu kez bununla paradoks oluşturan biçimde, meta, yalnızca pazar, ekonomi, toplum, kültür alanlarına, kısacası yalnızca insanlık âlemine ait bir nesneye dönüşür.

Üçüncüsü de, meta, toplumun doğayla ilişkisinin yol açtığı kirliliği, ekolojik bozulmayı, biyolojik çeşitlilik kayıplarını, iklim değişimini ve benzeri olguları perdeleyen biçimde fetişleştirilir. Yumurtayı kırmadan omlet yapılamayacağı gibi, ağacı kesmeden masa yapmanın da olanağı yoktur. Ovacık Köyü halkı için Bergama altın madeninin gözlerinin önünde yarattığı geri döndürülemez ekolojik etkilerde gizemli hiçbir yön yoktur. Ama oradaki bir köylü için bile düğünde takılan altının, siyanür balçığından arınmış, parıldayan bir gizemi olabilmektedir. Meta, doğaya verilen zarar gizlenmiş olarak, olduğundan başka, bu anlamda tüketicisine yabancı bir nesneye bürünür.

Yerelliği bir yana bırakıp üretim ve tüketimin uluslararasılaşması dikkate alındığında, gizemlilik daha da artar. Meta üretimi ile meta tüketiminin birbirinden mekânsal ve zamansal olarak ayrılması, meta üretimi sürecinde verilen zararın, yaratılan kirliliğin, metanın tüketicisi tarafından görülmesine engel olur. Gerçekten de, meta üretimiyle tüketimi arasındaki zamansal ve coğrafi uzaklık, epistemik bir uzaklığa yol açmaktadır (Plumwood, 2002, 81). Metanın hem üretimi, hem de tüketimi sırasında ekolojik açıdan zararlı sonuçları olabilir. Metaların zamanda ve mekânda yer değiştirmeleri, zararlı etkilerini gizler. Zamansal uzaklaşma, metaların uzun süreler depolanabilmesi ve üretiminden çok sonra tüketicisine sunulmasıyla oluşur. Mekânsal uzaklaşma, dünyanın bir ucunda üretilen ürünün öbür ucunda pazara sunulmasına işaret eder. Kapitalizmin gelişmesine koşut olarak meta üretimiyle tüketiminin hem zaman, hem mekân olarak birbirinden uzaklaşması, üreticileri tüketim sırasında ve tüketicileri de üretim sırasında oluşan doğa ve insan sağlığı üzerindeki ekolojik sonuçlarla ilgili bilgiden koparır.

Üretim ve tüketim arasındaki sürenin artması ve mesafenin uzaması, ekolojik zararların gizlenmiş olarak başka yerde, başkalarına dağıtılmış olduğunun yurttaşlarca bilinmesini güçleştirir. Kaldı ki hiç kimse, ne Manhattan'daki mücevhercide elmas yüzük alırken Güney Afrika'da madende o elmas elde edilirken yaşamını yitiren 12 yaşındaki çocuğu bilmek ister, ne de Ankara'da California'dan gelen bademi tüketirken o bademin üretimi sırasında su kaynaklarına verilen zararı düşünmek ister. "Gözden uzak, gönülden ırak" olunca, insanların vicdani sorumluluktan da kurtulmaları kolaylaşır. Nitekim Kanada'da fok avıyla ilgili yayın yasağı istenmesi de, bilme sürecini kesintiye uğratarak uzaklaştırma etkisi oluşturma çabasıdır. İnternet, medya, sosyal medya gibi iletişim olanaklarının gelişmiş olması, bilgilenme, öğrenme, haber alma hakları önünde sermaye ve devlet tarafından oluşturulmuş sınırlandırmaları gidermeye yetmez. Gerek genel olarak meta üretimi, gerek doğanın metalaştırılması, metalara içrek ekolojik etkiler gizlenmiş ve gizemlileştirilmiş olarak sürdürülmektedir. Bu durumun ekolojik zarara karşı toplumsal tepkilerin oluşmasını engelleyici siyasal bir boyutunun bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Doğanın metalaştırılmasında siyasal etmenler: Türkiye örneği

Bu bölümde, yukarıdaki kuramsal tartışmayı somutlayarak geliştirmek için AKP hükümetleri dönemine odaklanarak madenlerin ve tohumun metalaştırılması incelenecektir. Bu yapılırken, doğanın metalaştırılmasında devletin nasıl bir rol üstlendiği özellikle araştırılacaktır. Ayrıca, bu rolün, giderek artan biçimde bir merkezileşme sistematiğiyle yerine getirildiği görülecektir. Önceki iki bölümde yer almayan devletin işlevinin incelenmesi, metalaştırma sürecinde iktisadi toplumsal ilişkiler yanında siyasal aktörlerin etkilerinin de olduğunu açıklığa kavuşturacaktır. Siyasal etmenler tartışmasında, metalaştırma karşıtı ekolojik toplumsal muhalefet de ele alınacaktır.

Madenler, doğanın cansız unsurlarının metalaştırılmasının bir örneğidir. Tohum ise cansızdan canlılığa geçişin çekirdeğini oluşturması bakımından ilgi çekici olabilir. Doğanın biyolojik olan ve olmayan bileşenlerinin metalaştırılması süreçleri, canlılığın yarattığı farklılıklarla yakından ilişkilidir. Tarım biyolojik temelli bir etkinlikken madencilik ise cansız materyalle ilgilenir. Bununla birlikte, bir yetiştirme etkinliği olan tarımla, bir doğadan elde etme (*extraction*) etkinliği olan madenciliğin ikisi de doğaya dayanır. Bu iktisadi etkinlikler arasındaki farklılığın asıl belirleyeni ise biyolojik sistemlerin özelliklerine müdahale edilip edilmemesinde yatar. Boyd, Prudham ve Schurman (2001), bu farklılıkları, Marx'ın kavramından yola çıkarak "doğanın gerçek ve biçimsel içerimi" (*real and formal subsumption of nature*) ayırımına göre tartışırlar.

Marx, çalışma saatlerinin uzatılmasıyla yaratılan mutlak artık değer artışını, emeğin sermaye tarafından biçimsel olarak boyunduruk altına alınması (*formal subsumption*) olarak niteler. Bu durum, kapitalizme özgü olmadığından, kapitalizmden önce de geçerli olduğu için, biçimseldir. Buna karşılık, makineleşmeyle ve bilim ve teknoloji kullanımıyla, emek üretkenliğinin artırılması yoluyla sağlanan göreli artık değer artışı, emeğin gerçek anlamda sermaye ilişkisine içerilmesidir (*real subsumption*) (Marx, 1976: 1019-1038).

Benzer biçimde, doğanın biçimsel olarak içerilmesinde, doğa dışsal maddi unsur olarak kullanılır. Üretimin dışında oluşmuş nitelikler, süreçler ya da stoklar, doğal kaynaklar ve madenler olarak çıkarılır ve metalaştırılır. Yetiştirme olmayan, geleneksel uygulamalarıyla balıkçılık ve ormancılık ile madencilik gibi doğadan elde etmeye dayalı tüm bu etkinliklerde, doğada bulunan varlıkların üretkenliğinde bir değişim olmadığından biçimsel içerme geçerlidir. Oysa, metalaştırmanın konusu olan biyolojik bir sisteme müdahale edildiğinde doğa gerçek anlamda sermayenin boyunduruğuna sokulur. Çünkü biyolojik sistem dönüştürülerek, manipüle edilerek, doğanın ya da doğal bir sürecin kendisi üretkenlikteki artışın aracı olarak iş görür. Bir bakıma, biyolojik sistemin kendisinin bir üretici güce dönüştüğü söylenebilir. Bu bakımdan gerçek içerme, tohumcu-

luk, tarımsal üretim, kültür balıkçılığı ve orman yetiştirme gibi etkinlikler için söz konusu olabilir. Geleneksel balıkçılık ve ormancılık yanında günümüzde orman ve su ürünlerinin yetiştiriliyor olması, sermaye mantığı bakımından anlamlıdır. Demek ki, meta üretiminde emek üretkenliği artırılarak artık değerin çoğaltılmasının yanında, biyolojik unsura dayalı metalaştırma etkinliklerinde doğanın üretkenliği de artırılarak sermaye birikimi sağlanabilir. Meta üretimine konu olan biyolojik unsurun üretkenliği çeşitli yollarla artırılabilmektedir. Büyüme hormonu, yapay gübre, antibiyotik, yabani ot ve böcek öldürücü kimyasal kullanımı, sıcaklık, ışık, nem ve benzeri gibi çevre, mevsim ve iklim koşullarının denetim altına alınması, gen mühendisliğinin ve teknolojilerinin sağladığı olanaklarla yapılan genetik değişikliklerle yeni özelliklerin kazandırılması ya da istenmeyen özelliklerin susturulması gibi yollarla doğa, "daha güçlü", "daha çabuk büyüyen" ve "daha üretken" hale getirilmektedir (Boyd, Prudham ve Schurman, 2001: 562-566). İzleyen altbölümlerde, madenler, doğanın biçimsel içerimi ve tohum da gerçek içerim örneği olarak seçilmiştir.

Madenlerin metalaştırılması

Yukarıda tartıştığımız metalaştırmanın üç öğesinin, madenler bakımından geçerli olduğuna kuşku yoktur. Maden cevheri, emek harcanarak kullanım değeri olan bir nesneye dönüştürülerek mübadeleye konu olur. Bütünleyici unsurların geçerliliği de, önceki bölümün altbaşlıklarında sürdürülen tartışmalarda madenler ve altın örneği kullanılarak zaten gösterilmişti. Şimdi artık siyasal etmenlere odaklanabiliriz.

Türkiye'de son yıllarda izlenen politikalar madenlerin metalaştırılmasını kolaylaştırmıştır. 1985 tarihli Maden Kanunu'nda sadece yasada adı listelenen maddeler maden sayılırken, 2004 yılında 5177 sayılı yasayla yapılan değişiklikle maden tanımı genişletilmiş, başka yasaların konusu olan petrol, doğalgaz, jeotermal ve su kaynakları dışında kalan, yer kabuğunda ve su kaynaklarında doğal olarak bulunan ve ekonomik değeri olan her türlü madde, Maden Kanunu'nun kapsamına alınmıştır. Maden dendiğinde akla yalnızca metal madenler ya da değerli taşlar gelmesin; yasada, kum ve çakıldan tutun, deniz, göl, kaynak suyundan elde edilecek eriyik halde bulunan tuzlara varıncaya kadar geniş bir maden çeşitliliği söz konusudur. Bu bakımdan, ekonomik ve ticari değeri olan doğadaki her türlü madde, AKP hükümeti eliyle maden tanımına sokularak metalaştırılmaya açılmıştır.

AKP hükümeti adına TBMM'de konuşma yapan dönemin enerji ve tabii kaynaklar bakanı, madenlerin ormanın içinde ya da köy meydanının ortasında da olsa çıkarılıp ekonomik ve ticari değerler olarak ekonomiye kazandırılması gerektiğini vurgular: "Biz, madencilik işine girecek miyiz, girmeyecek miyiz, buna bir karar vermemiz lazım hep beraberce. Madenler, ormanlardan arındırıl-

mış, deltalardan arındırılmış, vadilerden arındırılmış, köylerden çok uzak yerlerde, istediğimiz yerlerde veya şurada madencilik faaliyeti yapalım, mera vasfını da kaybetmiş dediğimiz yerlerde olmuyor" (Türkiye Büyük Millet Meclisi, 23. Dönem, 4. Yasama Yılı, 4. Birleşim, 8 Ekim 2009 Genel Kurul Tutanağı). Demek ki, nelerin maden sayıldığı bakımından bir genişleme yanında, madenin nerede olursa olsun ve ne pahasına olursa olsun bulunup çıkarılması bakımından madenciliğin yurt sathına yayılarak genişlemesi de bir politika olarak benimsenmiştir.

O kadar ki, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı başlattığı yeni bir çalışmayla ülkedeki madenleri karış karış saptayacak "jeofizik ve jeokimya haritaları"nın 2018 yılında tamamlanacağını duyurmuştur. Buna göre, tüm yurtta her beş kilometrede bir, topraktan, sulardan, dere sedimanından ve bitkilerden örnekler alınacaktır. Yanı sıra, gökyüzünden görüntüleme ile yurdun "jeofizik röntgeni" çekilerek yasadaki geniş tanımı karşılayan tüm madenlere ilişkin hiçbir verinin atlanmadan toplanması sağlanmış olacaktır (Yurdakul, 2016; Albayrak, 2017). Devletin elde ettiği tüm bu veriler de madencilik sektöründeki sermayenin hizmetine sunulacaktır.

AKP iktidarı sermayeden de üzerine düşeni yapmasını ve maden cevherini hızlıca gün yüzüne çıkarmasını beklemektedir. 7061 sayılı torba yasaya yerleştirilen değişiklikle, arama ruhsatı verilenlerin, arama döneminde işletme ruhsatı talebinde bulunmaması durumunda arama ruhsatının iptal edileceği kuralı getirilmiştir. Bu değişikliğin gerekçesi "gerçek anlamda madencilik yapmak isteyenlere fırsat verilmesi" biçiminde ifade edilmiştir. "Atıl duran maden sahalarının etkin olarak değerlendirilmesini hedefleyen" bir başka maddeyle de, maden üretiminin projede belirtilen yıllık miktarın %30'undan az olması halinde önce para cezası ve sonra da işletme izninin iptal edileceği öngörülmektedir (R.G., 5.12.2017, 30261, m. 48 ve 49). Hükümet, madenlerin metalaştırılması sırasında oluşabilecek bir savsaklamayı ya da gecikmeyi cezalandırma niyetini yasalaştırmıştır.

Doğal zenginliklerin ve kaynakların metalaştırılmasında devlet, sermayeyle birlikte ana aktördür. Anayasa madde 168'e göre, "Tabii servetler ve kaynaklar devletin hüküm ve tasarrufu altındadır." Bu kural yasaya da girmiştir: "Madenler Devletin hüküm ve tasarrufu altında olup, içinde bulundukları arzın mülkiyetine tabi değildir." Yine Anayasa'ya göre, "Bunların aranması ve işletilmesi hakkı devlete aittir. Devlet bu hakkını belli bir süre için, gerçek ve tüzel kişilere devredebilir." Burada, yukarıda gördüğümüz, tasarruf hakkının başkasına satılabilir olması özelliğinin anayasal dayanağını görüyoruz. Ayrıca, yasaya göre, devletin verdiği maden ruhsatları ve buluculuk hakkı da üçüncü kişilere devredilebilir (m. 5).

Maden ruhsatları bakanlıkça verildiği gibi, devir işlemi de bakanlık onayını gerektirir. Ayrıca, madencilikle ilgili teşvikleri Bakanlar Kurulu belirler (Maden

Kanunu, m. 9). Bunlar göz önünde tutulduğunda, madenlerin metalaştırılması konusunda merkeziyetçi bir yapının bulunduğu ve bu merkeziyetçiliğin AKP iktidarı döneminde derinleştiği gözlenmektedir.

Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun, Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Sektörel Ekonomi Şurası'nda yaptığı konuşma, madenlerin metalaştırılmasında merkeziyetçiliğin ulaştığı boyutları gözler önüne sermektedir ("Dayanıklı Tüketim ...", 2015).

Madencilik izinleriyle ilgili olarak

> gecikmeler varsa çözüm üretilmesi talimatı vermiştim. Arkadaşlarımız gerekli mekanizmaları kuruyorlar. Ama bazı şeyler de abartılıyor. Son duruma göre 4 bin 305 ruhsata geçtiğimiz dönemde olumlu cevap verildi. Bekleyen ruhsat 897 idi. Olumsuz cevap verilen 960 talep ise tekrar değerlendirildi. Son bir haftada daha önce olumsuz olan 960 talep yeni bir değerlendirmeyle olumluya dönüştürüldü. Dolayısıyla herhangi bir gecikmeye izin vermeyeceğiz.

Madencilik izin türü katsayısının 15 Nisan 2015'te yapılan düzenlemeyle indirildiğini söyleyen Davutoğlu, maden arama izinlerinde yüzde 50, maden işletme izinlerinde yüzde 75, maden tesis ve alt yapı tesislerinde yüzde 100 oranında indirime gidildiğini bildirdi.

Başbakan Davutoğlu, şöyle konuştu:

> Korunan alanlarla ilgili talep edilen hususlar yeni bir genelgeyle düzenlendi. Madenlerde orman izinleriyle alakalı süreler kısaltıldı. Sektörlerin diğer talepleriyle ilgili gerekli çalışmalar da yapılıyor. Enerji Meclisi yüzde 1.5 harcın kaldırılması konusunda bir talep getirdi. Bunu değerlendireceğiz.

Davutoğlu'nun konuşmasında, merkeziyetçilik yanında, keyfî yönetim olgusunun izleri de sürülebilir. Bir hafta önce uygun görülmeyen başvurular, bir hafta içinde ruhsatlandırılabilmektedir. Dahası, metalaştırma sürecinde sermaye yararına kolaylaştırıcı işlemler yapılırken, doğal varlıklara verilebilecek zararların dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır.

Gerçekten de, AKP hükümetleri madenlerin metalaştırılmasının çevre ve halk sağlığına etkileri bakımından ya madenciliğe getirilen sınırlandırmaları tümüyle kaldırmış ya da esnetmiştir. Örneğin, 2004 ve 2006 yıllarında Çevre Kanunu'nda yapılan değişiklikle, petrol, jeotermal kaynak ve maden arama etkinlikleri çevresel etki değerlendirmesi (ÇED) kapsamı dışında bırakılmıştı. Anayasa Mahkemesi, bu değişikliği, çevre hakkını ve çevrenin korunmasını düzenleyen Anayasanın 56. maddesine aykırı bularak iptal etmiştir (R.G., 8.7.2009, 27282).

Madenciliğin nerede yapıldığı doğaya zararını daha da artırıcı bir etkide bulunur. Başbakanın yukarıda yer verilen konuşmasında da vurgulandığı gibi, sermayenin korunan alanlarda madencilik yapabilmesini sınırlandıran en-

geller giderilmiş, buralarda da madencilik etkinliklerinin önü açılmış, böylece metalaştırma çevre koruma bakımından sınır tanımaz biçimde yaygınlaştırılmıştır. 2004 yılında 5177 sayılı yasayla, Maden Kanunu'nun 7. maddesinde yapılan değişiklikle "korunan alanlar" madenlerin metalaştırılması sürecine açılmıştır. Buna göre, orman, muhafaza ormanı, ağaçlandırma alanları, kara avcılığı alanları, özel çevre koruma bölgeleri, milli parklar, tabiat parkları, tabiat anıtı, tabiatı koruma alanı, tarım, mera, sit alanları, su havzaları, kıyı alanları ve sahil şeritleri, karasuları, turizm bölgeleri, alanları ve merkezleri ile kültür ve turizm koruma ve gelişim bölgeleri, askerî yasak bölgeler ve imar alanları ile mücavir alanlarda madencilik yapılmasına izin verilmiştir. Buralarda yapılacak işlerin, çevresel etki değerlendirmesi ve sağlığa aykırı kuruluşlarla ilgili konular bakımından hangi kurallara göre yürütüleceği Bakanlar Kurulu tarafından çıkarılacak bir yönetmelikle belirlenecektir. Merkeziyetçi eğilim dikkat çekicidir. Metalaştırma sürecinde düzenleyici kurallar bir yönetmelikle merkezî düzeyde hükümet tarafından saptanacaktır.

Anayasa Mahkemesi yasadaki bu değişikliği, doğal zenginliklerin ve kaynakların, kıyıların ve tarih, kültür ve tabiat varlıklarının korunmasıyla ilgili kuralların yasayla düzenlenmesi gerektiği, bu bakımdan bu konunun Bakanlar Kurulunca çıkarılacak bir yönetmeliğe bırakılmasının Anayasa'ya aykırılık oluşturduğunu belirterek iptal etmiştir (R.G., 11.6.2009, 27255). Bununla birlikte, Anayasa Mahkemesi iptal gerekçesinde, korunan alanların ve ekolojik süreçlerin korunması bakımından değil de, yalnızca hukuk devleti ilkesiyle ilgili bir aykırılık görmüştür. AKP hükümeti de yönetmelik düzenlemesinden vazgeçerek, 2010 yılında 5995 sayılı bir yasayla, iptale konu maddedeki konuları yeniden Maden Kanunu'na sokmuş, adı geçen korunan alanlarda madencilik etkinliklerini yeniden olanaklı kılmıştır (R.G., 24.6.2010, 27621). Yasaya sokulan benzer hükümlerin iptal edilmesi isteminde bulunulmuşsa da Anayasa Mahkemesi Anayasa'ya herhangi bir aykırılık görmemiştir (R.G., 6.10.2012, 28433).

Korunan alanlarda madencilik yapılabilmesi için bazı izin yetkileri olan kurumsal yönetimlerde de değişiklikler yapılmıştır. 2011 yılında bakanlıkların örgütlenmeleriyle ilgili yeni düzenlemeler yapılırken, kültür ve tabiat varlıklarının yönetimi birbirinden ayrılmış ve merkezî yönetimin yetkileri artırılmıştır. Davutoğlu'nun talimatıyla bir haftada yüzlerce ruhsatın verilmesi örneğinin gösterdiği gibi, merkeziyetçi yapılarda sermayenin iş görmesinin daha kolay olduğu ileri sürülebilir. Daha önce tespit ve tescil edilmiş olan doğal sit alanlarının ve doğa varlıklarının statülerinin yeniden değerlendirilmesi konusunda da Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'na yetki verilmiştir. Böylece, daha önce korunan alanın yeni bir değerlendirme ile korunan alan olmaktan çıkarılmasının yolu açılmıştır. Her ne kadar korunan alanlarda AKP dönemiyle birlikte artık madencilik zaten yapılabiliyor olsa da statü değişikliği kimi izin prosedürlerini de gereksiz kılmaktadır.

Ayrıca, Orman Kanunu'nda yapılan değişiklikle, Orman ve Su İşleri Bakanlığı'nın izniyle devlet ormanlarında maden aranması ve işletilmesi yolu açılmıştır (5995 sayılı yasa, R.G. 24.6.2010, 27621). Türk Petrol Kanunu'nda yapılan değişiklikle Orman Kanunu'na göre orman sayılan alanlarda petrol arama ve işletme etkinliklerinin yapılmasına olanak tanınmıştır (6491 sayılı yasa, R.G., 11.6.2013, 28674). Madencilik Faaliyetleri Uygulama Yönetmeliği'nde değişiklik yapılarak, meralarda madencilik yapılması kolaylaştırılmıştır. Meranın tahsis amacının değiştirilmesini isteyen maden ruhsat sahibinin bakanlığa başvurması halinde, bakanlığın bir ay içinde talebi sonuçlandıracağı fıkrası eklenmiştir (R.G., 7.1.2014, 28875). İlgili yönetmelikte 2012 yılında yapılan değişiklikle, zeytinliklerde de madencilik, petrol ve doğalgaz arama ve işletme etkinliklerinin yapılmasına izin verilmiştir (R.G., 3.4.2012, 28253).

Tüm bu örneklerin doruğu sayılabilecek düzenleme, kamuoyunda "madde 80" olarak bilinen 2016 tarihli bir yasa değişikliğidir. Bu maddeyle, doğanın metalaştırılmasını da içeren yatırımların, hiçbir çevre kaygısı gütmeden ve merkeziyetçi bir siyasal yetki kullanımıyla önü açılmıştır. Ekonomi Bakanlığı'nın desteklenmesini uygun gördüğü madencilik, enerji üretimi, mega projeler gibi yatırımların, mevzuatta yer alan her türlü ruhsat, izin, lisans, tescil ve olası çevresel etkilerinin değerlendirilmesi (ÇED) işlemlerinden muaf tutularak yürütülmesine, ayrıca bu yatırımlar için hazine arazilerinin bedelsiz olarak sermayeye devredilmesine ve pek çok mali teşvikler sağlanmasına Bakanlar Kurulu karar vermektedir (6745 sayılı yasa, R.G., 7.9.2016, 29824).

Korunan alanlarda, ormanlarda, meralarda, zeytinliklerde ve ülkenin her yerinde devlet desteğiyle madenlerin metalaştırılması sürecine ve doğaya ve topluma verilen zararlara karşı pek çok tepki, protesto gösterileri ve muhalefet yapıları oluşmuştur. Bergama'da, Cerattepe'de, Efemçukuru'nda, Fatsa'da, Eşme'de, Murat Dağı'nda, Ödemiş'te, Kaz Dağları'nda, Yerlitahtacı'da, Kışladağ'da, halk, çeşitli eylemlerle ve mahkemelerde açtığı davalarla altın ve gümüş madenciliğine karşı olduğunu göstermiştir. Taş ocaklarına ve maden ocaklarına karşı da yerel tepkiler oluşmuştur. Madenciliğe karşı muhalefet konusunda benzer bir durum pek çok başka ülkede de gözlenmektedir (dünyadaki örnekler için bkz. [Özkaynak, Rodriguez-Labajos ve Aydın, 2015]).

Metalaştırmaya karşı toplumsal mücadele, mücadele aktörleri adını koysa da koymasa da, özü bakımından kapitalizme karşı mücadeledir. Kapitalizm, meta üretimine dayanan ve metalaştırmanın yayılması ve çeşitlenmesiyle derinleşen ve genişleyen bir düzendir. Marx'ın *Kapital*'inin birinci cildinin, birinci bölümünde kapitalizmi çözümlemeye meta ile başlaması tesadüf değildir. Kapitalizme karşı bir mücadele olduğu içindir ki, sermayeyle simbiyotik ilişkisi olan kapitalist devletin, toplumsal mücadeleyi yürütenlere karşı en sert önlemleri uygulaması şaşırtıcı olmaz.

Bu çerçevede Artvin Cerattepe'deki altın ve bakır madeni projesine karşı mü-

cadeleyi ve devletin tepkilerini ele alabiliriz. Proje, halka ve halkın ortaklaşa yararlandığı doğaya vereceği zararlar nedeniyle yirmi yıldır süren bir toplumsal mücadeleye yol açmıştır. 2016 yılı başında projenin yeniden canlandırılmasıyla birlikte, yıl boyunca çeşitli yürüyüşler, proje alanında uzun süreli nöbet tutma, iş makinalarının alana girmesine engel olunması gibi çeşitli eylemler yapılmıştır. Proje için verilen iki ÇED'in mahkemede iptal ettirilmesinden sonra, bakanlığın ısrarını sürdürerek verdiği üçüncü "ÇED Olumlu" kararına karşı açılan idari davanın duruşma gününden iki gün önce, Artvin Valiliği bir genelge yayımlamıştır. Maden karşıtlarının muhalefetini engellemek için çıkarıldığı anlaşılan bu genelge ile, duruşma günü olan 19 Eylül 2016 tarihinden başlayarak bir ay süreyle "her türlü yürüyüş, basın açıklaması, toplantı, miting, çadır kurma, oturma eylemi, stant açma, afiş, pankart, bildiri vb. türündeki tüm etkinlikler ... yasaklanmıştır" (Artvin Valiliği, 2016. Buna benzer yasak kararı aylık olarak defalarca yinelenmiştir). Rize Valiliği ise, çeşitli illerden mahkemenin görüleceği Rize Adliyesi önüne gelmek isteyenlere engel olmaya çalışmıştır. Daha önce de, iş makinelerinin maden sahasına girmesine engel olmak için başlatılan uzun soluklu direniş karşısında (Akdemir, 2016b), devlet, jop, biber gazı, basınçlı su içeren zora dayalı önlemleri devreye sokmuştu (örneğin bkz. "Cerattepe'de Kadınlara ...", 2016). Benzer biçimde, projede yer alan şirket de (Cengiz Holding), muhalefeti engellemek üzere altmış özel güvenlik görevlisini silahlandırma yolunu seçmişti (Eroğlu, 2016).

Ayrıca, yukarıdaki gibi zora dayalı baskı yöntemlerinin tamamlayıcısı ise, sermaye-devlet simbiyosisinin ideolojik hegemonya kurma çabasıdır. Cerattepe mücadelesinde bunun da çok sayıda örnekleri gözlenmektedir. Trabzon Valisi, "Bakır üretimini artırmanın önündeki tüm engellerin kafasını kopartacağız," sözüyle ("Vali Yavuz ...", 2016) maden karşıtlarına gözdağı vermeyi görevi saymıştır. İçişleri Bakanlığı, hakkında şikâyet ve suç duyurusunda bulunulan söz konusu vali hakkında soruşturma açılmasına izin vermemiştir (Yılmaz, 2017). Çevre ve şehircilik bakanı, kalkınmayı çevrenin önüne koyan daha genel bir çerçevede, "Biz put haline getirmişiz çevreyi. Bu taşkınlık da yatırımları engellemiş," diyerek (Alp, 2016), hem ideolojik olarak "put yıkıcı" bir rol üstlenmiş, hem de sermaye için kolaylaştırıcı düzenlemelerin yapılacağını belirtmiştir. Buna koşut bir başka gelişme, Türkiye'nin, maden atıklarının denize bırakılmasını yasaklamayı amaçlayan uluslararası bir düzenleme önerisine karşı çıkarak ret oyu kullanmasıdır. Türkiye, elli üç ülke arasında karşı yönde tutum gösteren iki ülkeden biridir (Sutterud ve Ulven, 2016). Çevre tahribatına ve halkın muhalefetine karşın madenlerin metalaştırılması konusundaki siyasal kararlılığın bir başka işareti, Orman ve Su İşleri Bakanının "Cerattepe'deki maden için geri adım atmayacağız," ifadesidir ("Bakan Eroğlu ...", 2016). İdeolojik baskının önemli bir aygıtı olan kimi medya kuruluşları da, mücadeleyi yürüten Yeşil Artvin Derneği'ni Almanya'nın çıkarlarıyla ilişkilendirmeye çalışmış, maden karşıtı

eylemlere katılanları ise terör ve kasten yaralama suçlamalarıyla itham etmiştir ("Artvin'de ...", 2016; "Çevreci Değil ...", 2016; "Merkel ...", 2016).

Devletin ideolojik ve zora dayalı aygıtlarının birlikte ve yaygın kullanımı, sorunun yalnızca basit bir madenin engellenmesi ya da işletmeye açılmasından daha fazlası olduğunu göstermektedir. Kapitalist birikimin aktörleri, Cerattepe mücadelesini; madenciliği kolaylaştıran mevzuat değişikliğiyle, jeofizik ve jeokimya haritaları çalışmasıyla madenlerin metalaştırılması seferberliği başlatmış olan Türkiye kapitalizmine yönelik bir tehdit olarak görmüştür. Bu görüş açısından, her tür yöntem kullanılarak tehdit savuşturulmalıdır. "Yerli kömür"le çalıştırılacak termik santraller ve "yeraltı zenginliklerinin ekonomiye kazandırılması" söylemi gündemdeyken, Cerattepe mücadelesinin etkileri yalnızca Artvin ili ile sınırlı kalamaz.

Tohumun metalaştırılması

AKP'nin iktidara gelmesiyle birlikte tarımda, sınırlı metalaşmadan derinleşen ve yaygınlaşan bir metalaşmaya doğru yönelen köklü bir dönüşüm gerçekleşmiştir (Değirmenci, 2017: 771). Bu dönüşümün en belirgin örneği tohumun metalaştırılmasında gözlemlenebilir.

Türkiye'de tohumluklarla ilgili ilk yasa 1963 yılında çıkarılmıştır. Bu düzenleme, tohumlukların üretimi, satışı, denetimi bakımından kamunun aktif rolünü öngörüyordu (Kara, Sargın, Uyanık, 2011: 510). Neoliberal politikaların yerleştirildiği 1980'li yıllarla birlikte, serbestleştirme, şirketlerin belirleyici olduğu bir tohumculuk modeli için uygun ortamı hazırlar. Tohum şirketlerinin tohumluğun fiyatını belirlemesine izin verilir. Tohumluk ithalatını serbest bırakan düzenlemeler yapılır. 1990'lı yıllarda tohumluk ithalindeki gümrükler gevşetilir, bitki çeşitlerinin tesciliyle ilgili yönetmelik çıkarılır (Altındal ve Akgün, 2007: 8).

AKP'nin ilk döneminde 2004 yılında Yeni Bitki Çeşitlerine Ait Islahçı Haklarının Korunmasına İlişkin Kanun çıkarılır (R.G., 15.1.2004, 25347). Ardından da 2006 tarihli Tohumculuk Kanunu kabul edilir (R.G., 8.11.2006, 26340). Bu iki yasa, 1963 tarihli yasanın neoliberalleşmeyle birlikte işlevsiz kalan sistemini tümden ortadan kaldırır ve tohumculuğu, bakanlığın desteklediği şirketlerin ve uluslararası tekellerin arenası olarak düzenler.

Tohumluğun endüstrileşmesi ve meta üretimine dönüşmesi, pek çok bakımdan geleneksel tohum elde edilmesinden farklıdır. Bilindiği gibi, çiftçi, tarımsal üretimden tohumunu sağlar ve izleyen yıl bunu üretiminde kullanır. Bu biçimde sağlanan tohum, tarımsal üretimden ayrılmamıştır; tersine, tarımsal üretimin hem doğrudan bir sonucudur, hem de tarımsal ürünün yeniden üretimi için gerekli bir koşuldur. Çiftçi kendi üretici etkinliğinden, kendi gereksinmesi için tohum elde eder. Bu tohum gereksinmesinden fazla olduğunda bunu baş-

ka çiftçilerle değiş tokuş edebilir. Bu durumda tohumun metalaşmasından söz edilebilirse de, pazar için meta olarak tohumluk üretiminden farklı olarak çiftçinin gereksinme fazlası mübadelede değerlendirilmiş olmaktadır. Nitekim Tohumculuk Kanunu, çiftçinin gereksinme fazlası tohumluğu mübadele etmesine olanak tanımış, bunu yasanın kapsamı dışında tutmuştur. Bununla birlikte, yasa, çiftçinin ticarete konu olacak şekilde gereksinmesinden fazla, pazar için tohumluk üretmesini yasaklamış ve para cezası öngörmüştür (m. 14, m. 12). Bu yasak göstermektedir ki, meta olarak tohumluk üretimi kurallara bağlanırken şirketler başat aktör olarak öngörülmüştür.

Çiftçi yıldan yıla üründen tohum sağlar. Oysa, meta olarak tohumluk üretimi yerleştiğinde her yıl şirketten tekrar tohumluk satın almak zorundadır. Meta olarak tohumu yaygınlaştırmak için iki yol izlenmektedir. Bunun birinci yolu, biyoteknoloji yardımıyla tohuma yapılan müdahalelerle ürünün tohum vermesinin engellenmesidir. Bu, yukarıda gördüğümüz, doğanın sermaye tarafından gerçekten içerilmesinin bir yöntemidir. Terminatör tohum ya da üründen genetik olarak tohum elde etmeyi sınırlama teknolojisi, çeşitli ülkelerdeki tepkiler nedeniyle ve kimi tohumlarda da teknik olarak verimli sonuçlar alınamadığı için henüz şirketlerin istediği ölçüde bir yaygınlık kazanamamıştır. İkinci yöntemde ise, şirketler tohum sattıkları çiftçilerle sözleşme yaparak üründen tohum elde edilmesini yasaklarlar ve sonraki yıllarda da çiftçi tohumu sözleşme gereği satın almaya zorlanır. Çiftçinin hasat sonunda elde ettiği tohumdan daha verimli sonuçlar vermesi, çiftçiyi her yıl şirketten tohum satın almaya yöneltebilmektedir. Yeni bitki çeşitleri geliştiren ıslahçının haklarının koruma altına alınması ve ayrıca bu çeşitlerin patentlenmesi, onlardan sağlanacak tohumların kullanımını da hukuken engelleyici sonuçlar doğurmuştur (Kloppenburg, 2004: 11).

Türkiye'de tohumluk üretimi ve kullanılmasında şirketlerin hakları yasal güvenceye bağlanmış olduğu gibi, yukarıda adı geçen 2004 tarihli yasayla ıslahçı hakları ve 2017 tarihli Sınai Mülkiyet Kanunu'yla da (R.G., 10.1.2017, 29944) mikrobiyolojik işlemlerle geliştirilen yeni bitki çeşitlerinin patent sahibinin hakları, koruma altına alınmıştır. Yalnızca küçük çiftçiler, ıslahçının ya da patent sahibinin haklarını gözetmiş olarak satın aldıkları ve kendi tarlalarında ürettikleri yeni bitki çeşitlerinden elde ettikleri çoğaltım materyalini kullanabilirler. Düzenlemeye göre, üretilen bitki çeşidi hibrid ya da sentetikse bu istisnai tohum kullanım hakkı küçük çiftçi için de yoktur. Ayrıca, uluslararası tohum, gıda ve tarım şirketlerinin hakları, uluslararası hukuk çerçevesinde de korunmaktadır. AKP'nin ilk döneminde Türkiye'nin taraf olduğu Gıda ve Tarım İçin Bitki Genetik Kaynakları Uluslararası Anlaşması'na göre, tohumun da içinde yer aldığı, gıda ve tarım için kullanılan bitki genetik kaynaklarına ve genetik materyale erişim, uluslararası şirketlerin patent gibi fikrî mülkiyet hakları ve telif hakları korunarak ve gözetilerek mümkün olabilmektedir (R.G., 8.8.2006, 26253, m. 12.3.f ve 13.2.b.iii).

Böylece, şirketin meta olarak tohumla ilgili haklarının yasalarla ve uluslararası sözleşmelerle korunması; mahkeme, ürüne el koyma, tazminat, cezaevi gibi mekanizmaları da devreye sokan devletin aracılığıyla olur. Devlet-sermaye işbirliğinde metalaşma sağlanırken çiftçi, neyi, hangi tohumla, kimyasal kullanarak mı kullanmadan mı üreteceğine karar veremeyen, kendi tarlasında sözleşmeli üreticiye dönüşür.

Meta olarak tohum üretiminde, I. ve II. bölümlerde tartıştığımız metalaştırmanın öğeleri ve bütünleyici unsurları iş başındadır. Tohum, *tekilleştirilmiş* bir ürün olarak, bitkiden, onun meyvesinden ve tarımsal üretim bağlamından ayrılarak, tohum olarak pazarda satılmak üzere üretilir. Böylece, yüzyılların kolektif birikimini yansıtan bir üretimden elde edilen ve gelecek yıl yeniden üretimi garanti eden bütünlüklü bir tarımsal etkinliğin bir bileşeni olmaktan çıkmıştır. Tohum; patent, tescil, şirketin mülkiyet hakları ve benzeri yollarla *özelleştirilmiş*, üreticiden yalıtılmış, şirket hakimiyetine bırakılmış ve üretimi endüstriyel tarımın bir etkinlik alanına dönüşmüştür. İşlevsel *soyutlamaya* uygun olarak, meta olarak tohum, taşıdığı özelliğe göre bir çeşit olarak tescil edilir, kataloglanır, standart hale getirilir ve sertifikalandırılır. 2004 tarihli yasa, çeşit ve tescil gibi tanımlardan sonra kataloğu, "ilgili mevzuat çerçevesinde ticareti yapılan çeşitlerin yayımlandığı liste" olarak belirlemiştir. Aynı yasaya göre, ıslah edilmiş yeni çeşitler üzerinde hak sahibi olanlar, bu haklarını *devredebilirler*, başkasına satabilirler. Tohumluğun *değerlemesi*, özellikle birkaç uluslararası şirketin hakim olduğu dünya pazarında tekelci fiyatlarla biçimlenir. Bir kıtada üretilen tohumluk, hiçbir mekânsal farklılaşmadan etkilenmeyecekmişçesine başka bir kıtada satılıp farklı bir iklimde toprağa düşer. Bir kıtadan öbürüne giden tohumluk, üretimi sırasındaki çocuk emeği sömürüsü, yerli toplulukların binlerce yıllık bilgisine patentlerle el konularak gasp edilen hakları gibi, toplumsal etkilerinden ya da doğaya verilen zararlarından haberdar olmayan tüketicisi çiftçi tarafından, zararsız, herhangi bir tohummuş gibi kabul görür (*yerini alma/fetişleştirme*).

Tohumun metalaşması, önceki paragraflarda sayılanlara ek olarak, başka sorunlara da yol açar. Sertifikalı tohumların yaygınlaşmasıyla birlikte atalık tohumluklar yok olur. İklim, toprak ve benzeri yerel koşullarla uyumlu ve dayanıklı yerel tohumluklar gözden düşer. Tek tip tohumluk kullanımı biyolojik çeşitlilik kayıplarına yol açtığı gibi, üreticinin ürün hastalıklarından daha çok ekonomik zarara uğramasını da beraberinde getirir.

Gerçekten de, tohumlukların uluslararası şirketlerce meta olarak üretilmesini, ithal edilmesini ve ticaretini sağlayan yeni mevzuat, tohumlukların yerel olarak elde edilip kullanılmasına son vermiştir. Marx'ın (1976: 777) "sermayenin merkezileşmesi" dediği olgunun siyasal ve kurumsal dayanağını sağlayan bu düzenlemeler, birkaç şirketin hakimiyet kurduğu, bir bakıma "merkeziyetçi" bir tohumluk piyasası yaratmıştır. Yerel tohumlar, ithal tohumların tehdidi al-

tındadır. Merkeziyetçiliğin ikinci boyutu da Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı'nın çeşitli yetkileriyle ilgilidir. Tohumculuk Kanunu'na göre, bakanlık, tohumlukları tescil edip kayıt altına alır. Özelliklerini belirleyerek kayıt altına aldığı çeşitlerin meta tohum olarak üretilmesine de bakanlık izin verir. Bir başka deyişle, bakanlıkça tescil edilmeyen ve bakanlıktan izin alınmadan tohumluklar üretilemez. Yalnızca bakanlığın belirlediği ve kataloglad ığı özellikteki ve standarttaki tohumlukların ticaretine izin verilir. Pazara sürülerek ticareti yapılacak tohumlukların sertifikalandırılması yetkisi de bakanlıktadır. Tohumluk ithalatına ve ihracatına bakanlık izin verir. Bakanlık, tohumlukları yetiştiren, işleyen, satışa hazırlayan, dağıtan ve satan gerçek veya tüzel kişileri yetkilendirir ve denetler. Ayrıca tohumluk üretimi ve ticareti yapan bu şirketleri teşvik edip desteklerden yararlandıracak olan da bakanlıktır.

Yasa, tüm bu görevlerle donattığı bakanlığın, tescil ve kütüğe kayıtdışında kalan yetkilerini, gerekli görürse, "kısmen veya tamamen Türkiye Tohumcular Birliği'ne, kamu kurum ve kuruluşlarına, özel hukuk tüzel kişilerine veya üniversitelere; şartları belirlenmek kaydıyla, süreli veya süresiz olarak devredebilir" hükmünü getirmiştir. Burada yer alan "özel hukuk tüzel kişilerine" ifadesi Anayasa Mahkemesi'nce Anayasa'ya aykırı bulunmuş ve iptal edilmiştir (R.G., 23.7.2011, 28003). İptalin gerekçesinde tohumluk üretim izniyle, sertifikasyonu, ticareti, ithalatı ve ihracatı konusundaki bakanlık yetkilerinin yasada öngörüldüğü gibi devredilebileceği belirtilmiş, bununla birlikte, bunlarla ilgili denetim yetkilerinin ancak kamu görevlileri tarafından yerine getirilebileceği vurgulanmıştır. Birlik, kamu kurumları ve üniversiteler kamu tüzel kişileridir, ama fıkrada yer verilen özel hukuk tüzel kişileri denetim yetkisi kullanamazlar. Yalnızca bu ifadeyi iptal eden Yüksek Mahkeme, önemli pek çok aykırılık talebini ise reddetmiştir. Bir başka deyişle, tohumlukların metalaştırılması ve tohumculuğun şirketlerce yürütülen bir etkinliğe dönüştürülmesi, ne sosyal devlet ilkesi bakımından, ne de tarımsal üreticilerin korunmasıyla ilgili 45. madde bakımından Anayasa'ya aykırı bulunmuştur.

Az önce meta tohumlukların yaygın kullanımı için hibrid tohum teknolojisi ve şirketlerin hukuk mekanizmalarıyla korunması yollarının kullanıldığını vurgulamıştım. Türkiye'de kapitalist devletin tohumda metalaştırmayı yaygınlaştırmak üzere, ek olarak, zora dayalı kurallar ve mali destekler biçiminde başka yöntemlere başvurduğu da görülür. Hükümet, 2018 yılından başlayarak kullanılan tüm tohumlukların sertifikalı olmasını zorunlu kılan bir Bakanlar Kurulu kararı almıştır. Bu karar, yayımlanmadan önce, Tohum Sanayicileri ve Üreticileri Alt Birliği'ne açıklanmıştır (Topsakal, 2016). Ardından, Gıda, Tarım ve Hayvancılık bakanı, 2018 yılından başlayarak çiftçiye verilecek tarımsal desteklerden yararlanmak için sertifikalı tohum kullanma zorunluluğunun getirildiğini duyurmuştur (Ballıktaş ve Mansuroğlu, 2016). Desteklemeyle ilgili koşulun, Bakanlar Kurulu kararının hızlıca gerçekleşmesini sağlayarak, üründen elde

edilen tohum yerine şirketlerin ürettiği meta biçimindeki tohumlukların kullanılmasında ülke yüzeyinde yüzde yüzlük bir başarıya ulaşmayı amaçladığı açıktır. Bunlara ek olarak, bir Bakanlar Kurulu kararıyla Türkiye Ürün İhtisas Borsası kurulmasına izin verilmiştir (R.G., 6.4.2017, 30030). Borsa, tarım ürünlerinin lisanslı depoda ya da elektronik ortamda satılmasına ve ürünü temsilen çıkarılan ürün senetlerinin ticaretine aracılık edecektir ("Türkiye Ürün ...", 2017). Böylece, metalaştırma, borsa ile taçlandırılmıştır.

Tohumun metalaştırılması politikası yanında, doğanın, meta üretiminde bir unsur olarak kullanıma açılmasını sağlamak için de hükümetin nasıl bir yaklaşım benimsediği, Orman ve Su İşleri bakanının sözlerinde açıklığa kavuşmaktadır. Bakan, İzmir Ticaret Odası'nın 29 Nisan 2015 tarihli Özel Meclis Toplantısı'nda sermayeye şu çağrıyı yapıyor (*Milliyet*, 30 Nisan 2015):

> Bal ormanı kurun. Türkiye organik bal üretimine başladı ancak marka yok. Kredi veriyoruz, yer veriyoruz. Bal için ormanlar emrinizde. Fidan ve süs bitkileri için emrinizde, tıbbi ve aromatik bitkileri için emrinizde. Doğa ve yayla turizmi için ormanlar emrinizde. Serbest turizm ve ticaret merkezi için denizler ve ormanlar emrinizde.

Her ne kadar devlet ve şirketler, doğanın, sermayenin boyunduruğuna girmesi için hevesli olsalar da, bu girişimlerinde biyofiziksel ve siyasal engellerle karşılaşırlar. Doğadan çıkararak elde etmeye dayalı metalaştırma etkinliklerinde "stokların" oluşmasıyla ilgili "doğanın zamanı" önem taşır. Örneğin, petrol, altın ve benzeri madenlerin doğada oluşmaları milyonlarca yıl alır. Mevsimsel dalgalanmalar sezonluk balık miktarını, gelişme döngüsünün uzunluğu ormanların büyümesini etkiler. Doğadaki bu gibi "stokların" tümden tükenmesi ise metalaştırmanın nesnesinin kalmaması anlamına gelir (Boyd, Prudham ve Schurman, 2001: 563).

Bu gibi biçimsel içerme uygulamaları yanında, biyolojik temelli metalaştırma etkinliklerinde tanık olduğumuz, sermayenin doğayı gerçek anlamda içerme çabasında da, sermaye birikiminin biyofiziksel kısıtları olacaktır. Tohumun üretkenliğini artırmaya yönelik müdahaleler, örneğin "zirai ilaçlar", meta üretiminin su, toprak, hava gibi çevresel koşullarını kirleterek ya da metalaştırılan varlığın niteliklerini bozarak gerçek içermenin gerçekleşmesini kesintiye uğratan sonuçlar doğurmaktadır. Tohumluğun, doğanın zamanıyla, coğrafyayla, iklim ve mevsimle ilgili engellerden kurtarılmasını hedefleyen genetik müdahalelerin hedeflenmeyen sonuçları arasında yer alan, başka ürünlere genetik bulaşma, ürün kayıpları, biyolojik çeşitliliğin yitirilmesi, zararlıların ilaçlara direnç geliştirmesi gibi sorunlar, bir bütün olarak tarımsal üretimi azaltmaktadır. Tohumun, bitkinin ve hayvanın üretkenliğini artırmak için ısıtma, soğutma ve aydınlatma sistemlerinde enerji kullanımı uzun dönemde iklim değişikliğine katkıda bulunurken, değişen iklim, biyolojik üretkenliğin altını oymaktadır.

Demek ki doğanın sermaye tarafından tümüyle ele geçirilmesi olanaksızdır. Bu olanaksızlığın bir nedeni, doğanın meta biçimine dönüştürülmesi sürecinde verimin düşmesi, tür kayıpları, kirlilik, iklim değişimi ve benzeri gibi kasıtsız sonuçların denetim altına alınmasındaki güçlük ise, bir başka nedeni de, piyasanın, biyolojik varlıkların sayılamayacak denli çok yararlarının ve işlevlerinin ekonomik eşgüdümünü ancak kısmi biçimde sağlayabilmesidir. Bir başka anlatımla, ekonomik üretime konu olamayacak kimi ekolojik yararlardan, kapitalizmde ekonomik değer üretme çabası tanım gereği başarısızlığa mahkûmdur. Doğanın tümüyle pazara tabi kılınması, nesnel engellerle karşılaşır. Bu nesnel olanaksızlığın kendisi, ekolojik mücadelelerin nihai başarısı için bir iyimserlik nedenidir. Bu "nesnel kısıt" yanında, Prudham'ın (2009: 128) "öznel kısıt" olarak adlandırdığı, doğanın metalaştırılmasının toplumsal/siyasal engelleri de kilit önemdedir. Dünyanın her yerinde, irili ufaklı toplumsal muhalefet, doğanın sermeye birikiminin boyunduruğu altına sokulması sürecine siyasal bir karşı çıkış sergilemekte ve sermayeyi püskürten sonuçlar elde etmektedir.

Türkiye'de tarım nüfusu ve ekili araziler küçülmekle birlikte, çalışanların beşte birinin tarımda istihdam edildiği önemli bir ekonomik etkinlik alanında, tohumun metalaştırılması köklü bir değişiklik olduğu halde, metalaştırma politikasının ve şirket egemenliğinin yerleşmesi toplumsal bir sessizlikle karşılanmıştır. Tohumculuk Kanunu Tasarısı, TBMM gündemine alınınca çeşitli örgütler ve platformlar Meclis'in önünde bir basın açıklaması yaptılar. Çiftçi Sendikaları Konfederasyonlaşma Platformu ve ayrıca La Via Campesina'ya bağlı çiftçi örgütleri milletvekillerine iki ayrı mektup göndererek tasarı yasalaştığında olacaklar hakkında uyarılarda bulundular (Aysu, 2015: 168-172). Madenlerin metalaştırılmasının yarattığı sorunlar, Bergama'dan (Çoban, 2004) Cerattepe'ye uzun soluklu ekolojik muhalefetlere yol açarken, tohumun metalaştırılmasına karşı hiçbir hareket, protesto ya da direniş oluşmamış olması, derinlemesine çalışılmayı hak eden ilginç bir araştırma konusu olabilir. Burada aşağıdaki kadarıyla yetinmek zorundayım.

Türkiye'nin çeşitli yerlerinde tohum takas pazarları, geleneksel ya da atalık tohumların yaşatılması ve ücretsiz tohum dağıtımı deneyimleri görülmektedir (örneğin www.tohumtakas.org; www.yeryuzudernegi.org; Seferihisar Belediyesi Can Yücel Tohum Merkezi; Nilüfer Belediyesi Tohum Kütüphanesi). Bununla birlikte, bunlar, madencilikte olduğundan farklı bir "muhalefet" tarzına işaret etmektedir. Bu deneyimler, madene muhalefetin *tepkisel* (reaktif) niteliğinden çok, *önetkisel* (proaktif) bir yaklaşıma sahiptir. Bu mücadele türü, tohumcu sermayenin metalaştırma harekâtını püskürtme, engelleme, yaptırmama biçiminde tepkisel bir direniş stratejisine dayanmaz; kendi deneyimini yaşatma, geliştirme, yaygınlaştırma yaklaşımı sergiler. Böyle bir mücadele yaklaşımı toplumsal karşılığını bularak amacına ulaştığı ölçüde, metalaştırma pratiğini yavaşlatabilir ya da geriletebilir.

Mücadelenin siyasi özne, örgütlenme, yerel önderlik gibi iradi koşulları dışarıda bırakıldığında ve nesnel koşullarına odaklanıldığında, maden ve tohum için kimi farklılıklar gözlemlenebilecektir. Daha yerel bir sorun yumağı olan madene görece, tohumun metalaştırılması daha kitlesel bir nüfusu ve daha yaygın, geniş bir alanı etkiler. Görülüyor ki, yerellik ve genellik farklılığı, dalga boyları büyümüş bir mücadeleyi garanti etmeyebilir. Buna karşın, sosyo-ekolojik etkilerin yoğunluğu ayırt edici bir unsur olabilir. Madencilik etkinliği halk sağlığı, toprak, hava ve su kirliliği, zehirlenme, bölgedeki bitki ve hayvanlara verilen zararlar, ekosistemin bozulması gibi kısa sürede gözlemlenebilir sorunlar yaratırken, şirket tohumluğu egemen kılındığında bunların kimileri ya ortaya çıkmaz ya da aynı yoğunlukta ve belirginlikte fark edilmez. Bu, meta olarak tohumun sosyo-ekolojik sorunlara yol açmadığı anlamına gelmez, madenciliğe görece farklılığının bulunduğunu belirtir.

Bu farklılığın da, maden karşıtı mücadelelerde gördüğümüz bütüncül bir doğa kavrayışının meta-tohum karşısında oluşmasını engellediği ileri sürülebilir. Madenin, oradaki topluluğun doğayla ilişkisini tümüyle yok etme tehdidi, bu ilişkinin fark edilmesine ve savunulmasına yol açmıştır. Çiftçinin tohumu toprağa bırakmasıyla başlattığı tarımsal üretimde, çiftçi emeğinin doğrudan sonuçlarını görebilir, emek, toprak, su, güneş, gübre yanında zararlılardan ve mevsimsel değişiklikten korunma gibi etmenlerin uygun bileşimi istenen sonucu yaratacaktır. Bu bakımdan, gerçekte aynı bütüncül ilişki burada da geçerlidir. Bununla birlikte, çiftçiler üründe ortaya çıkan sorunun hangi etmenle ilgili olduğunu fark etmekte zorlanabilir. Sorunu tohumla ilişkilendirmeden önce, öteki etmenleri sorgulayabilir. Kaldı ki, madenin tehdidi tüm topluluk için kolektif sonuçlar doğururken, meta-tohum, daha çok onu kullanan hane halkı için sorun yaratır. Bunlar, tartışmaya açık argümanlar olmakla birlikte, maden ve tohum konularında toplumsal mücadelenin nesnel koşullarında kimi farklılıkların bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

Polanyi'nin, sermayenin metalaştırma eğilimine "karşı hareket" olarak adlandırdığı devletin kontrolcü uygulamaları bir süredir geri çekiliyor. Polanyi'nin öngörüsünden uzaklaşan biçimde, 1970'lerden bu yana kapitalizm, serbestleştirme, kuralsızlaştırma eğiliminde olmuş, piyasanın sınırlandırılmasından çok dizginlerinden kurtarılması yönünde gelişmiştir. Daha önce metalaştırılmış olanlara ek olarak, doğanın henüz metalaştırılmamış olan kimi bileşenleri, Türkiye'de tohum örneğinde gördüğümüz gibi, metalaştırılmıştır. Devlet, piyasaları kontrol eden araçları devreye sokmak bir yana, maden ve tohum örneklerinde tartıştığımız gibi, metalaştırmada, zor aygıtlarını, ideolojik aygıtlarını ve sermaye yararına kural oluşturma mekanizmalarını kullanmakta, sermayenin kolaylaştı-

rıcı ortağı olarak işlev görmektedir. Bu koşullarda toplumun kendisini ve doğayı koruması, devlete ve sermayeye karşı gelişen toplumsal direniş ve muhalefet deneyimleri sayesinde mümkün olur.

Bu nedenle toplumsal mücadelenin yükselmesi önemlidir. Türkiye'de madenciliğe karşı mücadele kendi yolunu bulmuş olmakla birlikte, aynı durum tohum bakımından geçerli değildir. Madencilikte olduğu gibi tohumculuk da, çiftçi, topluluk yaşamı, tarımsal üretim, biyolojik çeşitlilik, ekosistem bütünlüğünün bozulması bakımlarından sorunlara yol açtığı halde, bu gibi etkilerin "düşük yoğunluklu" olması ya da madendekinin tersine uzun sürede belirginleşmesi ya da geç fark edilmesi, tohum konusunda siyasal bir mücadelenin gelişmesini güçleştiriyorsa, toplumun ve doğanın korunması açısından bir açmazla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Açmaz, tohumdaki sermaye egemenliğinde olduğu gibi, yavaş yavaş, uzun dönemde oluşan ama geri döndürülmesi madencilikteki ile aynı ölçüde güç zararların siyasal gündemin ve toplumsal mücadelenin parçası olamamasıdır. Bu açmaz, topluma ve doğaya zarar veren sorunun altta yatan nedeni üzerinde düşünmeye bir çağrı olarak değerlendirilebilir.

Madencilikte olsun, tohumculukta olsun, sorun, yıkımın yoğunluğundan, etkisinin yerel ya da genel olmasından, kısa ya da uzun sürede açığa çıkmasından ziyade, metalaştırmadır. Böyle bir kavrayış, sorunun kapitalizmle olan ayrılmaz bağını kurmak için elverişli bir çerçeve sunacaktır. Doğanın sermayeleştirilebilir nitelikteki her parçası, birer birer ve er ya da geç, pazarda satılmak üzere meta üretiminin konusu olmaktadır. Sermayenin kısa sürede yüksek kâr mantığı doğayı ele geçirirken toplumda ve doğada yol açtığı yıkım ağırdır. Nitekim, yazı boyunca bu yıkım, hem metalaştırmanın bütünleyici unsurları olan özelleştirme, devredilebilme, tekilleştirme, soyutlama, değerleme, yerini alma olarak adlandırılan unsurları bakımından ayrı ayrı incelendi, hem de maden ve tohumun metalaştırılması örneklerinde somut olarak ele alındı. Şu halde, doğanın metalaştırılması tartışması, kapitalizmin doğayla yıkıcı ilişkisini anlamayı ve böylece bu ilişkiye karşı mücadele geliştirmek için uygun gerekçeleri sağlayabilir. Meta kavramı yardımıyla kapitalizmin doğayla ilişkisinin kavranması, sertifikalı tohumdan kuyumcudaki bileziğe, şişelenmiş sudan paketlenmiş balığa kadar doğanın metalaştırılma biçimlerine karşı ortak bir mücadele hattı ve sathı oluşturma potansiyelini içinde barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

Akdemir, Özer (2016a) "Hem Tarih Hem Yaşam Toz Oldu", *Evrensel*, 18 Ağustos, https://www.evrensel.net/haber/287913/hem-tarih-hem-yasam-toz-oldu

Akdemir, Özer (2016b) "Artvin Halkı Bir Kez Daha 'Cerattepe Geçilmez' Dedi", *Evrensel*, 13 Ocak, https://www.evrensel.net/haber/269960/artvin-halki-bir-kez-daha-cerattepe-gecilmez-dedi

Albayrak, Berat (2017) "Türkiye'nin Altındaki Madenler Gün Işığına Çıkıyor", 24 Mart, http://www.memurlar.net/haber/655730/

Alp, Aysel (2016) "Belediyeler Artık Daha 'Çevre'ci", *Hürriyet*, 17 Ağustos, http://www.hurriyet.com.tr/belediyeler-artik-daha-cevreci-40198464

Althusser, L. (2016) *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*, çev. İ. Birkan, Can, İstanbul.

Altındal, D. ve Akgün, İ. (2007) "Yeni Tohumculuk Yasası ve Türk Tarımına Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 2(2): 27-35.

Artvin Valiliği. (2016) "Basın Açıklaması", 17 Eylül, http://www.artvin.gov.tr/tc-artvin-valilgi-basin-aciklamasi

"Artvin'de Almanların Parmağı Ortaya Çıktı", *Sabah*, 27 Ağustos 2016, http://www.sabah.com.tr/ekonomi/2016/08/27/artvinde-almanlarin-parmagi-ortaya-cikti

Aysu, A. (2015) *Gıda Krizi: Tarım, Ekoloji ve Egemenlik*, Metis, İstanbul.

"Bakan Eroğlu: Cerattepe'deki Maden İçin Geri Adım Atmayacağız", *Radikal*, 23 Şubat 2016.

"Bakan Eroğlu'ndan İzmirlilere Körfez Müjdesi", *Milliyet*, 30 Nisan 2015, http://www.milliyet.com.tr/bakan-eroglu-ndan-izmirlilere-korfez-izmir-yerelhaber-757950/

Ballıktaş, Ç. ve Mansuroğlu, S. (2016) "Yerli Tohumun Sonu!", *BirGün*, 23 Aralık.

Boyd W., Prudham, W. S. ve Schurman, R. A. (2001) "Industrial Dynamics and the Problem of Nature", *Society and Natural Resources*, 14: 555-570.

Castree, N. (2003) "Commodifying What Nature?", *Progress in Human Geography*, 23(3): 273-297.

"Cerattepe'de Kadınlara Polisten Sert Müdahale!", *Radikal*, 21 Şubat 2016, http://www.radikal.com.tr/cevre/cerattepede-kadinlara-polisten-sert-mudahale-1514837/

Çağlar, Y. (2014) *Hukuksal Kıskaçtaki Ormanlar ve Ormancılık*, Türkiye Barolar Birliği, Ankara.

"Çevreci Değil Alman Devşirmesi", *Star*, 25 Şubat 2016.

Çoban, A., Özlüer, F. ve Erensü, S. (2015) "Türkiye'de Doğanın Metalaştırılması ve Bu Sürece Karşı Mücadeleler" Çoban, A. (ed.) *Yerel Yönetim, Kent ve Ekoloji: Can Hamamcı'ya Armağan* içinde, İmge, Ankara, 399-456.

Çoban, A. (2004) "Community-based Ecological Resistance Movements: the Bergama Case", *Environmental Politics*, 13(2): 438-460.

"Dayanıklı Tüketim Mallarında ÖTV Düşürülecek". (21 Nisan 2015). http://www.memurlar.net/haber/511132/)

Değirmenci, E. (2017) "Türkiye'de Tarımda Neoliberal Dönüşüm ve Metalaşma", *Praksis*, 43: 765-784.

Eroğlu, D. (17 Eylül 2016) "Cerattepe'de Duruşma Vakti", *BirGün*.

Gómez-Baggethun, E. (2015) "Commodification" G. D'Alisa, F. Demaria ve G. Kallis. (ed.) *Degrowth: A Vocabulary for a New Era* içinde ePub, Routledge, New York ve Londra, 296-309.

Goodin, R. (2010) "Selling Environmental Indulgences" S. M. Gardiner, S. Caney, D. Jamieson, H. Shue. (ed.) *Climate Ethics: Essential Readings* içinde, Oxford University Press, Oxford, 231-246.

Jessop, B. (2007) "Knowledge as a Fictitious Commodity: Insights and Limits of a Polanyian Perspective" A. Buğra ve K. Ağartan. (ed.) *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 115-133.

Kara, Ş. M., Sargın, O. ve Uyanık, M. (14-17 Haziran 2011) "Yeni Tohumculuk Kanunu ve Düşündürdükleri", Türkiye IV. Tohumculuk Kongresi, Samsun, 508-512.

Keleş, R., Hamamcı, C. ve Çoban, A. (2015) *Çevre Politikası*, sekizinci baskı, İmge, Ankara.

Kenner, D. (2014) *Who Should Value Nature?*, Institute of Chartered Accountants in England & Wales.

Kloppenburg, J. R. (2004) *First the Seed*, ikinci baskı, The University of Wisconsin Press, Madison.

Kumar, P. ed. (2011) *The Economics of Ecosystems and Biodiversity: Ecological and Economic Foundations*, Earthscan, Londra ve Washington.

Marx, K. (1986) *Kapital: Birinci Cilt*, çev. A. Bilgi, Sol, Ankara.

— (1976) *Capital Volume I*, çev. B. Fowkes, Penguin, Harmondsworth.

— (1998) *Critique of the Gotha Programme*, ElecBook, Londra.

"Merkel Kendine Gel", *Güneş*, 28 Ağustos 2016, http://www.haberler.com/gunes-gazetesi/2016-08-28/

"ODTÜ'den Gökçek'e Para İadesi", *Radikal*, 21 Ekim 2013.

Plant, J. (1991) "Ecofeminism" A. Dobson. (ed.) *The Green Reader* içinde, André Deutsch, Londra, 100-103.

Plumwood, V. (2002) *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, Londra ve New York.

Polanyi, K. (2001) *The Great Transformations*, Beacon Press, Boston [Türkçesi: *Büyük Dönüşüm: Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İletişim, İstanbul, 2017, on dördüncü baskı].

Prudham, S. (2009) "Commodification" N. Castree, D. Demeritt, D. Liverman, B. Rhoads. (ed.) *A Companian to Environmental Geography* içinde, Wiley-Blackwell, Chichester, 123-142.

Reinart, Ü. B. (2003) *Biz Toprağı Bilirik! Bergama Köylüleri Anlatıyor*, Metis, İstanbul.

Robertson, M. (2012) "Measurement and Alienation: Making a World of Ecosystem Services", *Transactions of Institute of British Geographers*, 37: 386-401.

Sutterud, T. ve Ulven, E. (14 Eylül 2016) "Norway and Turkey Vote Against Ban on Dumping Mining Waste at Sea", *The Guardian*.

Toprak, R. (18 Mart 2016) "Doğayı Yaralayan Bir Karar", *Evrensel*, https://www.evrensel.net/haber/275250/dogayi-yaralayan-bir-karar

Topsakal, B. (2016) "Tohumculukta Büyük Adım", http://www.tsuab.org.tr/duyurudetay/14104

"Türkiye Ürün Borsası Kuruldu", 1 Mart 2017, http://www.dunya.com/sektorler/tarim/turkiye-urun-borsasi-kuruldu-haberi-351914

Uzunyayla, F. (2015) "İktisadi Araçlarla Ekolojik Alana Müdahalenin Doğa ve Birikim Süreci Açısından Analizi", *Amme İdaresi Dergisi*, 48(3): 159-196.

"Vali Yavuz Net Konuştu! Engellerin Kafasını Kopartacağız", 27 Ağustos 2016, http://www.medyatrabzon.com/vali-yavuz-net-konustu-engellerin-kafasini-kopartacagiz-241358h.htm

Watts, M. J. (2009) "Commodity" D. Gregory, R. Johnston, G. Pratt, M. J. Watts, S. Whatore. (ed.) *The Dictionary of Human Geography* içinde, beşinci baskı, Wiley-Blackwell, Oxford.

Yılmaz, R. (12 Ağustos 2017) "'Kafa Kopartacağız' diyen Valiye Soruşturma Yok!", *BirGün*, 3.

Yurdakul, M. (8 Eylül 2016) "Gizli Hazinelerimiz Gün Yüzüne Çıkacak", *Milliyet*, http://www.milliyet.com.tr/gizli-hazinelerimiz-gun-yuzune-ekonomi-2307935/

Parçalı coğrafyaların yekpare anlatıları

KANER ATAKAN TÜRKER*

Derleyenler: MURAT YEŞİLTAŞ, SEZGİ DURGUN, PINAR BİLGİN
TÜRKİYE DÜNYANIN NERESİNDE?: HAYALİ COĞRAFYALAR, ÇARPIŞAN ANLATILAR
KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI, 2015, 272 SAYFA

Geçtiğimiz günlerde, dokuzuncu sınıf öğrencilerine coğrafya dersi verecek olan bir öğretmen arkadaşıma kullanması önerilen ders kitabını ve müfredatını incelediğimde, Türkiye'de coğrafya disiplininin halen daha ne kadar dar anlamda –coğrafyayı tanımlamalara sıkıştıran ve mekân ve yer kavramlarının üretken muğlaklığından uzak– algılanmaya devam ettiğini fark ettim. İşte bu yüzden, diğer bir deyişle coğrafya disiplinini farklı bir bağlamda ele almaya çabalayan ve onun kavramsal üretkenliğine odaklanan *Türkiye Dünyanın Neresinde?: Hayali Coğrafyalar, Çarpışan Anlatılar* gibi kitapların ve projelerin desteklenmesi ve çoğaltılması gerektiğini düşünüyorum.

Öncelikle kitabın ne sunduğundan ve sunmadığından başlayalım. Bu kitaba katkıda bulunan yazarların oldukça önemli bir iş başardığını düşünüyorum, zira Türkiye'de hiç sorgulanmadan kabul edilen jeopolitik söylemlerin yapıbozumunu sunuyor ve bunların ülkede nasıl bir toplumsal ve siyasal gerçekliğin kurulmasına hizmet ettiğini başarıyla ortaya koyuyorlar. Bunu yaparken de, siyaset ötesi ve tartışma gerektirmeyen gerçekler olarak kurgulanan jeopolitik söylemlerin, aslında tam da siyasetin kendisi olduğunu gösteriyorlar. Ayrıca, kitap oldukça disiplinlerarası bir alanda duruyor ve pek çok yazınla ilişkilenen bir kaynak görevi görüyor. Öte yandan, aşağıda da açıklayacağım ve örnekleyeceğim gibi, Türkiye'deki jeopolitik söylemin tarihi ve söylem eleştirileri yapılırken kullanılan araştırma yöntemlerini yeterince ayrıntılandırmıyor. Ancak en önemlisi, maalesef, başlığının aksine, kitapta *çarpışan* değil, süreklilik arz eden söylemleri görüyor olmamız. Bu kitaptaki makaleler, baskın jeopolitik söylem üzerine çığır açıcı bir tartışma yapamıyor ve yalnızca Türkiye'deki milliyetçi söylemlere ve Türkiye tahayyüllerine yer veriyor. Diğer bir deyişle, kitap bu haliyle baskın jeopolitik söylemlerin ne ölçüde gerçeklik payı olduğunu sorgulamaya açıyor olsa da Türkiye'deki bu baskın eril, milliyetçi ve militarist söylemlerle çarpışan Türkiye tahayyüllerine yer vermiyor.

Bu kitapta derlemelerde sıkça karşılaşamadığımız ve elde edilmesi oldukça zor olan bir bütünlük yakalanmış ve başarıyla makalelerin birbirlerini eksiksizce tamamlaması ve desteklemesi sağlanmış. Ben de kitabı değerlendirirken editörlerin makale akışına sadık kalacağım, makaleleri sırasıyla ele alacağım ve genel bir değerlendirmeyle yazıyı sonlandıracağım.

Kitabın açılışını yapan ve kitabın editörlerinden Murat Yerlitaş ve Sezgi Durgun'un kaleme aldığı "Coğrafya ve Jeopolitiği Tartışmak: Eleştirel Bir Değerlendirme" başlıklı bölümün kitabın genel akışı bakımından oldukça önemli bir rolü olduğunu düşünüyorum, çünkü bu bölümde, okuyucu, kitap boyunca sıklıkla karşısına çıkacak olan klasik ve eleştirel jeopolitik kavramlarıyla tanıştırılıyor. Bunlardan ilki –yazarların Türkiye'nin jeopolitik geleneğinde halen büyük yer kapladığını söy-

(*) Doktora adayı, Clark Üniversitesi Coğrafya Bölümü.

ledikleri klasik jeopolitik– coğrafi belirlenimcilik, özcülük ve ideoloji neden gösterilerek sorunsallaştırılıyor ve bu kitapta eleştirel jeopolitik yaklaşımın kullanılacağı söyleniyor. Her ne kadar, buradaki klasik jeopolitik eleştirileri, sonraki bölümlerde okuyucunun karşısına çıkmaya devam ediyor ve kitap bu açıdan kendisini bir nebze tekrar ediyor olsa da, bu bölümde, hem kitabın iskeleti oluşturuluyor hem de jeopolitik yazına aşina olmayanlar (veya bir derleme arzulayanlar için) için faydalı bir kaynak görevi görüyor.

Bu makaleyi, kitabın bir diğer editörü olan Pınar Bilgin'in yazdığı "Türkiye'de Jeopolitik Dogma" başlıklı bölüm izliyor. Bilgin, bu bölümde, Türkiye'deki jeopolitik söylemlerin sürekliliğinden ve ülkedeki tüm aktörlerin –siyasi yaklaşımları ne olursa olsun– jeopolitik söylemleri araçsallaştırmasından söz ediyor. Kanımca kitaptaki en yaratıcı müdahalelerinden birini de bizzat bu tartışmalarda kullanılan "jeopolitik dogma" tanımında –"jeopolitik varsayımların ve dilin tarihsel olarak Türkiye'nin güvenlik tahayyülünün merkezinde yer alması (...)" (s. 37)– görüyoruz. Öte yandan, yazarın bu kavramı Türkiye'nin Batılılık iddiasının kırılganlığıyla ilişkilendirmesi ve jeopolitik söylemleri kronolojik açıdan en erken İkinci Dünya Savaşı'na kadar geri götürmesi, özellikle geç dönem Osmanlı İmparatorluğu ve erken cumhuriyet dönemlerinden miras alınan tahayyüllerin –örneğin, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin pozitivist ve sosyal Darwinist yaklaşımları ve bunun Türkiye tahayyüllerini nasıl şekillendirdiği gibi– gözden kaçırılmasına yol açıyor. Metinde bütünsel bir tarihsel bağlamın sunulmuyor olması baskın jeopolitik söylemlerin kökenini belirsizleştiriyor; bu da, hem geçmişte hem de günümüzdeki tahayyül ve söylemleri her yönüyle anlamamızı ve bunların devamlılıklarını ve farklılıklarını çözümlememizi zorlaştırıyor. Özetle, hakim söylemlerin sorunlu yaklaşımları ele alındığında, bunların bütünsel bir yapıbozumunun ancak bütünsel bir tarihsel çerçeve sunularak yapılabileceğini ve Bilgin'in jeopolitik dogma kavramını oturttuğu tarihsel bağlamın yeniden şekillendirilmesi ve detaylandırılması gerektiğini düşünüyorum.

Yeşiltaş'ın kitapta yer alan ikinci makalesi, "'Coğrafya Kaçınılmazdır:' Militarizm, İstisnailik ve Türkiye'den Ordu Merkezli Jeopolitik Zihniyetin İnşası" Türk Silahlı Kuvvetleri'ni merkezine alıyor ve kurumun Soğuk Savaş'tan itibaren Türkiye'deki jeopolitik anlayışın şekillenmesinde oynadığı rolü inceliyor. Ordunun jeopolitiği bir bilim olarak kurgulayıp kendisini asli uzman olarak ataması, devleti bir organizma olarak gören görüşü benimsemesi ve jeopolitiğin siyasetin ötesinde olduğu fikrini savunması –artık birinci ve ikinci bölümlerden aşina olsak dahi– bu sefer ordunun özelinde yenilenen önemli eleştiriler. Bana göre, bu makalenin en çarpıcı yanlarından biri, Soğuk Savaş sürecinde dolaşımda olan jeopolitik söylemlerin –"milliyetçilik, coğrafyanın ve tarihin istisnalığı ve hassas jeopolitik konumun ortaya çıkardığı güçlü devlet söylemi" (s. 84)– savaş sonrasında da halen süreklilik gösteriyor olduğuna dair tespiti. Ancak, ordunun jeopolitikteki rolünün incelenmesi ve örneklenmesi açısından önemli bir kaynak oluşturan bu makale de, ne yazık ki, ordunun bu rolünü verili kabul ediyor (ve bu açıdan ordunun söylemsel kuruluşunu yeniden üretiyor). Buradaki sorun, Bilgin'in makalesinde de olduğu gibi, tarihsel olarak en fazla 1940'lı yıllara kadar geri gidiliyor olmasından –diğer bir deyişle, Türkiye'deki askeri kurumların tarihsel bağlamlarının eksik bir biçimde ele alınmasından– kaynaklanıyor. Böylesi bir tarihsel çerçevenin, okuyuculara çok daha kapsamlı bir değerlendirme sunacağını düşünüyorum.

Sezgi Durgun'un yazdığı "Okul Coğrafyasında Türkiye Anlatılarının İnşası ve Bugünü" başlıklı bir sonraki bölüm, kitabın en dikkat çeken makalelerinden; zira, başlıktan da anlaşılacağı üzere, Durgun, üniversite eğitimi öncesinde resmî müfredatın bir parçası olarak aldığımız coğrafya derslerinin hakim jeopolitik söylemle nasıl örtüştüğünü özetlemiş. Makale, bizzat bu yüzden de –yani Türkiye'de eğitim görenlerimizin bu jeopolitik söylemle ince ince işlendiğini göstermesi bakımından– aynı zamanda oldukça ürkütücü. Durgun'un, çok kısa dahi olsa, Osmanlı ve Türkiye'deki coğrafya eğitiminin hangi akımlardan etkilendiğinden söz ediyor olması bu makaleyi daha da zevkle okunur kılıyor. Ancak, yazarın, makalesinde araştırma yöntemini –özellikle araştırmak üzere hangi dersleri, ders kitaplarını ve kitap bölümlerini kullandığını ve neden bunları tercih ettiğini– açıklamasının gerekli olduğunu düşünüyorum.

Gencer Özcan'ın "Türkiye Siyasetinde Jeopolitik Söylem" başlıklı bölümü, jeopolitik söylemin Türkiye'de siyasi alanı daralttığı, muhalifleri ötekileştirdiği, iktidarın sorumluluktan kaçmasını mümkün kıldığı ve olağanüstü ve anti-demokratik yönetim şeklini olağanlaştırdığı tespitini yapıyor. Özcan'ın, Tarık Zafer Tunaya'nın 1947'de coğrafi belirlenimciliği sorunsallaştırmasına ve İsmail Cem'in 2004'te Türkiye'nin dört yanının düşmanlarla çevrili olduğu söylemlerini eleştirmesine yaptığı atıf, eserde yer alan tüm metinler arasında –kitap başlığının belirttiğinin aksine– karşımıza çıkan tek tük *çarpışan anlatılar*dan.

Özcan'ın makalesini, Lerna K. Yanık'ın yazdığı "Türkiye'ye Popüler Jeopolitikle Bakmak: Çarpışan Mekânlar, Değişen Simgeler, Çatışan Kimlikler" başlıklı bölüm takip ediyor. Bu makale kabaca iki bölümden oluşuyor: Yazar, makalenin ilk yarısında *Kurtlar Vadisi: Irak* filmini, ikinci bölümünde ise Orhan Pamuk ve Fatih Akın'ın eserlerini inceliyor. Ancak, Yanık'ın makalesi birtakım yöntemsel sorunlar barındırıyor, zira yazar *Kurtlar Vadisi: Irak* filmiyle Pamuk ve Akın'ın eserlerini incelerken farklı yöntemler kullanıyor. Yanık *Kurtlar Vadisi: Irak* filmini incelerken karakterleri ve onların arasındaki diyalogları tahlil ediyor, ancak Pamuk ve Akın'ın eserlerini incelerken bu yazar ve yönetmenin verdikleri röportajlar ile başkalarının onlara yaptığı atıfları tahlil etmek gibi farklı bir yöntem kullanıyor. Ancak daha da önemlisi, makalede kayda değer bir Pamuk ve Akın incelemesi bulunmuyor oluşu. Yanık, başka kavramlardan –arada kalmışlık, eşiksellik, melezlik– ya da başka yazar ve yönetmenlerden bahsederken Pamuk ve Akın tartışmasını ikinci plana atıyor.

Ebru Thwaites Diken'in yazdığı "İmparatorluk'un Siyasi Coğrafyası: Oryantalizm ve Bölgeselleştirme Ekseninde Arap İsyanları ve Türkiye" başlıklı bölümü kitabın en etkileyici makalelerinden. Bana göre, Diken bu kitapta yer alan tüm metinlerin içinde jeopolitik söyleme en yenilikçi teorik bakışı getiren yazar. Hardt ve Negri'nin meşhur İmparatorluk kavramsallaştırmasını kullanan Diken, jeopolitikteki dönüşümü "Emperyalizm çerçevesinde ulus-devletler jeopolitik çıkarlarını savunmak için militer ve siyasi unsurları öncelikli olarak kullanırken, bu yeni egemenlik aygıtı çerçevesinde güç sahibi olan ülkeler jeopolitik çıkarlarını korumak için öncelikli olarak ekonomik ve kültürel unsurlar kullanırlar" (s. 137) diyerek özetliyor. Batı ülkelerinin ve Türkiye'nin Arap isyanlarına olan yaklaşımlarını bu çerçevede ele alan yazar, günün sonunda her ikisinin de bu hareketleri bir radikal demokrasi talebi yerine, liberal demokrasi talebi olarak algıladığını iddia ediyor ve bu algıyı sorunsallaştırıyor.

Diken'i, Behlül Özkan'ın kaleme aldığı "Jeopolitik Tahayyül Olarak Yavruvatan" başlıklı bölüm izliyor. Bu makalesinde 1950'li ve 1960'li yıllarda Kıbrıs üzerine kurulan söylemleri inceleyen yazar, mesele "yavruvatan" olunca, komünizm karşıtlığı ve İslâmcı vurgularla kol kola giden milliyetçi söylemin o dönemlerde nasıl araçsallaştırdığını anlatıyor. Özkan, o yıllarda bizzat basılmış görselleri de ekleyerek metni oldukça ilgi çekici ve okunası bir hale getirmiş.

Bu bölümü, "Türkiye'deki 'Avrasya Yorumları': Formel, Pratik ve Popüler Jeopolitik Yansımalar" başlıklı kitabın son makalesi izliyor. Emre Erşen'in yazdığı bu metin, Türkiye'deki Avrasya kavramını ve söylemini araştırıyor. Bu söylemin belirsizliğine atıf yaparak başlayan yazar, Türkiye'de birbirinden farklı grupların –ulusalcıların, milliyetçilerin ve muhafazakârların– terimi nasıl kullandığını ve dış politikada ve popüler kültürde bu kavramın hangi biçimlerde karşımıza çıktığını detaylı bir bicimde okuyucuya sunuyor.

Kitabın kapanışında Durgun ve Yeşiltaş son kez okuyucunun karşısına çıkıyorlar ve Türkiye'de jeopolitik söylemi bir kez de kitapta yer alan makaleler çerçevesinde inceliyorlar.

Kitabın genel değerlendirmesini yaparken üç konuya değineceğim. Bunlardan birincisi, jeopolitik söylemin Türkiye'deki tarihinin kitapta doyurucu bir şekilde değerlendirilmemiş olması. İkincisi, yapılan söylem eleştirilerinde yöntemlerin açıklanmamış olması. Son olarak ise kitap başlığının iddia ettiğinin aksine, makalelerde çarpışan değil, süreklilik arz eden söylemler görmemiz.

Aslına bakılırsa, kitapta tarihsel bir yaklaşımın olmadığını söylemek hem editörlere hem de yazarlara büyük bir haksızlık olur. Zira hemen hemen her makalede jeopolitik tahayyüllerin şekillenmesinde yer alan büyük tarihî olaylara –İkinci Dünya Savaşı ve Soğuk Savaş gibi– atıfta bulunuluyor. Fakat jeopolitik söylemin Türkiye'deki kapsamının ancak 20. yüzyılın ilk yarısına kadar geri götürülüyor olması ve erken Cumhuriyet ve geç Osmanlı dönemlerinden ne gibi tahayyüllerin üretildiğinin, bunların nasıl dönüştüğünün ve Türkiye tarihini –hem gerçekleşirken hem de yazılırken– nasıl dönüştürdüğünün ve dünyadaki tahayyüllerle nasıl ilişkilendiğinin ele alınmaması kitapta önemli bir boşluk oluşturuyor. Oysa böyle bir değerlendirme, kitabın önemli eksikliklerinden biri olan okuyucuda oluşan söylem ve tahayyüllerin gökten düştüğü izlenimini yok edilebilirdi.

İkinci olarak, kitapta yer alan makaleler yöntemsel olarak açık değiller. Bunun eksikliği kitapta yer alan kimi metinlerde daha çok, kimi metinlerde daha az hissediliyor olsa da, özellikle söylem analizi yapılan eserlerde yazarların kullandıkları yöntemleri açıklıyor olması gözlemlerin geçerliliği ve yazarların ikna ediciliği açısından oldukça önemli.

Son olarak –ve kanımca en dikkatli olunması gereken nokta– kitabın başlığının aksine, makalelerde çarpışan anlatılara yer verilmiyor oluşu. Özkan'ın makalesinde olduğu gibi birkaç istisnai örnekle karşılaşsak da, bu kitabın genelinde ana akım söylemlerle çatışan herhangi bir söylem bulunmuyor. Oysa Türkiye pek çok çarpışan anlatının anavatanı. Yavruvatan söylemine geri dönelim ve örnekleyelim:

24 Nisan 2015'te *BBC Türkçe*'de dönemin KKTC Cumhurbaşkanı adayı (şu anda bu görevi sürdürüyor) Mustafa Akıncı'nın bu sözleri Türkiye'de oldukça tartışma yaratmıştı (Alkan, 2015): "Evet Kıbrıslı Türklerin, Türkiye'yle olan ilişkileri, tarihsel kültürel bağları, inkâr edilecek konular değildir, bunlara elbette biz de saygılıyız. Ama artık yıllarca çok istismar edi-

len ana yavru edebiyatını bir yana bırakıp kardeşler ilişkisini kurmak gerekir." Akıncı'nın bu sözlerinin Türkiye kamuoyunda yarattığı rahatsızlık Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın açıklamalarıyla bir üst boyuta taşınmış, ancak Akıncı tüm bu tartışmalara rağmen geri adım atmamıştı: "Neden rahatsız olunuyor iki kardeş ilişkisinden? Onu anlamakta zorlandım bir an için. Bu yavrunun büyümesini istemiyor mu Türkiye? Biz hep yavru mu kalalım? Ayakta durmasını beceremeyelim mi? Artık yetişkin bir insan olmayalım mı?" (Mustafa Akıncı, 2015).

Bu sözler her ne kadar yakın geçmişten alıntılanmış olsalar da içine gömülü oldukları –ve içselleştirilen jeopolitik söylemlerle şiddetle tezat oluşturan– söylem ve tahayyüllerin kökleri çok daha eskilere dayanıyor. Üstelik bir an olsun Türkiye'deki milliyetçi söylemlerde *öteki* olanların seslerini dinlemeye başladığımızda örnekler çoğalıyor: Batı Ermenistan söylemi ve sömürgeci Türkiye ile sömürge Kürdistan tasavvuru gibi. İşte tam bu noktada da, altbaşlığı *Hayali Coğrafyalar, Çarpışan Anlatılar* olan bir kitaptan, bu söylemlerin de incelenmesini ve Türkiye'de mekân ve siyasetin kurulmasında nasıl bir rol oynadıklarını beklemek anlamsız değil. Oysa metinlerde genel haliyle Türkiye'deki eril, milliyetçi ve militarist söylemlere ve bunların siyaseti imkânsızlaştırdığı gibi sonuçlara tekrar tekrar yer verilirken tatmin edici herhangi bir karşı-anlatıya rastlanmıyor. Bu durumda, ana akımla çelişen tahayyüller görünmez ve duyulmaz kılınıyor, ana akım söylem ve tahayyüllerle hangi konularda anlaşamadıklarını ve çarpıştıklarını, birbirleriyle nasıl ilişkilendiklerini ve birbirlerini nasıl dönüştürdüklerini öğrenemiyoruz. Oysa bu karşı-anlatılar da ana akım anlatılar kadar Türkiye'deki söylemlerin ve tahayyüllerin şekillenmesine içkinler. Kanımca, oldukça fazla emek verildiği her makalesinden belli olan bu kitabın en büyük eksikliği geleneği bozmayarak bu seslerin varlığını gözden kaçırmış olmasıdır.

Bu kitabın tümü veya içinden seçilecek makaleleri beşeri coğrafya ve beşeri coğrafyanın pek çok alt-disiplininde, eleştirel jeopolitik söylemleri analiz eden sosyal bilim derslerinde, günümüz Türkiye'sinde kanıksamış olduğumuz söylemlerinin ülke siyasi tarihinde ve bugününde hangi gerçeklikleri yeniden ürettiğini anlamada ve anlatmada kullanabilir. Temennim bu derlemenin *çarpışan* söylemleri inceledikleri ve bu söylemlerin tarihsel bağlamını araştırdıkları bir devam derlemesiyle yeniden okuyucuyla buluşmasıdır.

KAYNAKÇA

Alkan, H. (24 Nisan 2015) "Akıncı: Ana-yavru vatan ilişkisi bitmeli", *BBC Türkçe*, http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/04/150424_mustafa_akinci_kibris_secim, Erişim Tarihi: 18 Eylül 2016.

"Mustafa Akıncı ve Tayyip Erdoğan arasında 'yavru vatan' polemiği" (27 Nisan 2015), *Radikal*, http://www.radikal.com.tr/politika/mustafa-akinci-ve-tayyip-erdogan-arasinda-yavru-vatan-polemigi-1344745/, Erişim Tarihi: 18 Eylül 2016.

Abstracts (İngilizce özetler)

The analysis of upper middle class secular and conservative identities through fatherhood experiences in Turkey: Similarities, differences, prejudices and distances

FATMA UMUT BEŞPINAR – L. ZEYNEP BEŞPINAR

In this study, we examine the fatherhood experiences of upper middle class Turkish men considering themselves as laic/secular or conservative. The study is based on fieldwork and is focused on these two groups of professional men to understand the relationship they have with their fathers, the importance they place on paternity, and their fatherhood practices. The data is collected in Ankara and İstanbul through in-depth interviews and is then evaluated within the scope of literature on fatherhood as well as research on secular/laic and conservative values, identities and lifestyles. The similarities and differences of accepted values in fatherhood practices and perceptions of these experiences are discussed for secular and conservative men. In this study, it is concentrated on the forming interactions of gender roles, parenting practices, and lifestyles of the fatherhood experiences of both groups. Furthermore, it is shown that prejudices distance both groups from each other, in-spite of some similarities.

Keywords: Fatherhood, secular/conservative identity, upper middle class, Turkey.

*

Abortion and subalternity: Stories of four women

YASEMİN ANTİK

In this study, women's experiences, who doesn't have access to abortion even though it is legal, are reflected, using subalternity and feminist theory as conceptual tools, and in depth interview as methodology. The aim of this study is writing the subaltern as subjects and contributing to the related literature. This study comprises of three sections. In the introduction, why using in depth interview and storytelling is explained with the resources provided by subaltern studies through a lens of feminism. Additionally the facts that subalternity being constructed socially with reference to factors as gender, income, and socio-economic conditions and being women does not directly means being subaltern is remarked. The first chapter presents a general perspective of the issue of abortion and the legal regulations through history of Turkish Republic. The main argument of this chapter is that, the population policy and the abortion issue are argued and regulated not though women's autonomy or rights, but through the interest of the state while seing the citizenship of women as reproductive. The pro-natalist policies before 1965, anti-natalist after 1965, and again pro-natalist during AKP period has been shaped within this perspective. The second chapter handles the discourse created by Justice and Development Party (AKP) with Islamic references and the goal of population growth, and the abortion debates which resurfaced after Erdoğan's statement in 2012 drawing a parallel between Uludere airstrike and abortion. A practice has been created as a consequence of the discourse: the service of abortion is not being delivered despite being legal. In the third chapter of the work, the experiences of the subaltern women is told and analyzed. Four women are interviewed, two being sisters. In order to understand the stories of these women as they experienced them, interviews are constructed semi-structured and in depth. For grasping the gender roles, it is tried to be recognized, not just their period of having or not having an abortion, but also their general life, socio-economic conditions, and familial environment. Stories are told of four women: a Romani woman who has serious financial difficulties but was constrained to give birth to her fifth child, a big sister who gave birth to her baby in spite of two attempts of abortion, first because of her financial problems and second because she had bleeding and learned that the baby was disabled, a small sister who borrowed money to end her pregnancy in a private clinic after learning that she had ectopic pregnancy and that it is very dangerous for her health but will not be treated with an abortion in a public hospital, and a women who was forced to give birth to an eight months old baby which was dead in her womb after denied an abortion. The subaltern women who can not proclaim their voices has developed resistance methods which can not enter to the social movements repertoire in order to survive. In the field research of this study, the four women who could not get an abortion in the public hospitals told that they tried traditional voluntary abortion methods. It

is learned that they have used the methods of putting aspirin into uterus, boiling onion and drinking the boiled onion water, drinking mixed cola and aspirin, lifting heavy, jumping from couches. Women have internalizing their motherhood roles, contrary to abortions being legal they have believing that it is forbidden, their fears during and after their pregnancies because of their poverty, their longing to their deprivations, household survival strategies, and their feeling of responsibility and guilty conscience for their children and family because of their experiences, are among what has learned.

Keywords: subalternity, abortion, gender, resistance, poverty, discourse, story telling, population policies.

*

Clear thought versus dirty images: As "We still have our look"...

GÜLSÜM DEPELI

Documentary film-maker Claude Lanzmann produces *Shoah* (1985), his film on *Holocaust*, by rejecting making references to archives. Morally and politically, he places his film opposite to archives. His negation of image triggers a fierce debate among several directors. Opposed to Lanzmann, Jean Luc Godard and Georges Didi-Huberman take sides with images and archive.

This article first reflects on these three documentary film makers' views, and then sides with images. Later, it elaborates on the relationship between image and witness. In addition, the concept of "look" holds a crucial place in the discussion. It is observed that though look is one of the critical components enabling images, it has often been neglected in discussions on visuality. Pointing at such neglect, the article conceptualizes look with its potentialities, which can be researched further, rather than accepted as a given or assumed aspect. In this way, it acknowledges the fact that look is active rather than passive. Finally, the article shares preliminary questions and discussions on the possibility of discussing look formed as an ethico-political responsibility.

Keywords: Lanzmann, Godard, Didi-Huberman, image, genocide.

*

Politics of resistance: The right to resist and political resistance

ONUR BİLGİNER

This paper seeks to answer a number of questions having to do with political disobedience. On what grounds or principles would the authority of the state and the obedience owed to it be questioned or denied? Under what circumstances can

the right to resist, which is held to be natural or universal, be exercised? What are the differences between the right of resistance and political resistance? What does make resistance distinctively political? How can political resistance be discerned from everyday resistance? What are the methods of opposition included in the repertoire of political resistance? How does an act of resistance become politically and morally acceptable? Does every resistance having democratic demands have to be legal and peaceful?

This study aims to clarify and redraw the conceptual boundaries between political resistance, everyday resistance and the right to resist. It simply argues that political resistance, which embraces a variety of practices such as street protests, rallies, occupation of parks and public buildings, revolutionary social movements and civil disobedience, is innately related to everyday resistance and the right of resistance but in no way identical to them. Everyday resistance is erratically scattered over the social realm and found in various shapes. It is a simpler form of resistance that remains most of the time unnoticed by the powerful. Yet, it may overcome its impotence by incorporating itself an additional but political component. Whereas everyday forms of resistance need to cross a certain threshold as to become distinctively political, I argue, political forms of resistance are not to be used interchangeably with the right to resist. This is so because political resistance is rather to be regarded as a *genus*, and the right to resist as a *species*.

To give an outline of the study at hand, it begins with setting out the idiosyncratic characteristics of political resistance and then focuses on a recent dispute between Taha Akyol and Rıza Türmen. After laying out their contrasting approaches to the right of resistance, this study attempts to correct the deficiencies in each account by engaging in a close reading of John Locke's *Second Treatise*. This will reveal at least two things. First, the right to resist is not to be envisaged as a means of staging a coup or creating chaos and anarchy. Second, Locke's theory of resistance is not outmoded. To the contrary, his work continues to shed light on the politics of resistance for its strong emphasis on the significance of practical reasoning and what we may call the principle of majority. The next step will be to demonstrate that political resistance is an intrinsically flexible, transitive and transient phenomenon, and that the politics of resistance is needed as much as the professional politics. Finally, this article investigates whether or not morally and politically justifiable resistance may confine itself to legal and non-violent practices, paying extra attention on civil disobedience.

Keywords: Right to resist, political resistance, politics of resistance, majority, violence, practical reason, civil disobedience.

*

The marginality and minority in the construction of the otherization mechanism

ERHAN ÖZŞEKER

This article aims to draw attention to the role played by the emphasis on the marginality and minority in the construction of the otherization mechanism. For this reason, in the first part of the article, the theoretical opportunities, provided by the critical political and social theory in order to analyse the phenomenon that can be called "otherization" in general, have been investigated. In this context, the discussions around the issue of "identity/difference" have been particularly emphasized. In the second part, the tactics such as "dividing, drawing frontiers, stigmatization" that are used by the hegemonic identities to consolidate themselves have been investigated. In the third part, the otherization mechanism operated through marginalization and belittling in two recent cases from Turkey (proclaiming Dilan Alp –an injured May Day protestor– "marginal", and Gezi Park protestors "marauders") has been analyzed by means of the theoretical framework developed in the former parts.

Keywords: Otherization, marginal, identity/difference, dividing practices, stigmatization.

*

The possibility of a peaceful resolution of conflicts: Post-metaphysical foundation of consensus

ÖZGÜR SOYSAL

In the text "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the benefit of Two Hundred years Hindsight", Habermas argues that Kant's idea of cosmpolitan order which leads us to perpetual peace, needs to be subject to a conceptual revision and to be reformulated in order to maintain its relation to the present situation of the world which has undergone a fundamental ongoing change. But Habermas's conceptual revision or his alternative alternative framework proposal does not exist in this text. As a matter of fact, the aim of this study is to find out and critically display that what kind of democratic constitutional political structure that Habermas offered in his work as an assurance of peace ("peaceful nature of the republics") and his views on the relationship between a peaceful democracy and capitalism ("the power of world trade creating partnership bonds"), and his proposal of a publicity which can be a place of debate underpinning political criticism and political learning processes in spite of the structural transformation of the publicity ("The function of the political public sphere"). Certainly, on this path, our main focus will be about how Habermas offer solutions to the problems that Kant's transcendental conceptual framework was leading to (the dilemmas that forced Kant to appeal to concept of a metaphysical nature's) according to him. So basically in this paper

we will try to critically evaluate Habermas's claim to propose a suitable ground for the minimum defensibility or admissibility conditions of theorizing contemporary intellectual parameters, that is, a post-metaphysical thought, so that conflicts between people can be resolved peacefully.

Keywords: Perpetual Peace, Kant, Habermas, consensus, Critical Theory.

*

Linguistic strategies of conspiracy mentality: An analysis on the conspiracy discourse in Gezi Park news of the conservative press

YURDAGÜL BEZIRGAN ARAR

Conspiracy theories as a way of explaining the social or political crisis, are based on a belief that the crisis is part of a great game/plan. This belief is often lacking from deep analyzes and concrete abilities; nevertheless is fonctional to convince a certain mass and in a certain way. For this convince, it is important to be public common by the media and opinion leaders the conspiracy theories which are especially frequently applied in right-conservative thinking, It is possible to analyse the conspiracy discourse, which is circulated through news texts, focusing on linguistic convincing strategies of both conspiracy theories and news practices complement each other. The basic question of this papper, what kind of conspiracy discourse is placed in the conservative press's news practice about the Gezi Park as a unique form in terms of opposing social movements in Turkey; and which linguistic strategies were used to construct this discourse. Fort his aim, chosen 5 right-conservative daily press as sample (*Türkiye, Milli Gazete, Yeni Akit, Yeni Asya, Yeni Şafak*) in date 1-30 June 2013 and front pages agendas analysed in an analytically perspective.

Keywords: Gezi Park, conspiracy theory, conspiracy discourse, convervative press.

*

The commodification of nature

AYKUT ÇOBAN

This paper discusses the process and mechanisms of the commodification of nature, identifies social and ecological problems it creates, and examines its social and biophysical limits. The first section focuses on the three factors Marx convincingly argues in his conceptualisation of the commodity and on Polanyi's approach to nature as fictitious commodity. The second section explores the supplementary elements of the commodification of natural entities. Here the links between Marx's factors and these elements are established considering that they are operational in the commodification of nature but could or could not be in the pro-

duction of usual commodities. In addition, the commodification of nature encounters social barriers arising from cultural, ethical and ecological concerns, community values and legal restrictions, as well as physical, nature-temporal and biological barriers. The last section analyses the commodification of minerals and seed in Turkey under the rule of the AKP governments. In this analysis a special emphasis is given to the two political agents effective in commodification processes overlooked in the earlier parts of the paper, namely the capitalist state and the political struggles against commodification. It is suggested that it is these struggles that have the potential for the protection of nature and society in neoliberal capitalism.

Keywords: capital accumulation, limits to commodification, minerals, seed, formal and real subsumption of nature, ecological movements.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Toplum ve Bilim

135

Bulut-Ayteş Dijital emek, dijital kültür **Özmakas** İnsan sermayesinin kaynağı: Maddi olmayan emek **Kıyan** "Dijital kapitalizm"in iletişim alanındaki izleri **Kadayıfçı** Dijitalleşme ve mühendislik pratiğinin dönüşümü **Seçkin -Ökten** Türkiye'de çağrı merkezi sektörü **Akarçay** AleviWeb: Siberuzayda "sanal ve gerçek bir toplum" **Binark-Karataş-Çomu-Koca** Türkiye'de Twitter'da trol kültürü **Bulut** *Cyber-Proletariat* üzerine Nick Dyer-Witheford ile söyleşi **Ayteş** "Bilişsel kapitalizm": Tiziana Terranova ile söyleşi

136

Aykut Devr-i hürriyette istibdat hayaleti: 1908 Çırçır Yangını **Nacar** 20. yüzyılın başında Samsun limanında çalışmak **Dinler** Nurdan Gürbilek'in yapıtında biçim, içerik, ütopya **Dündar** Simgesel bir evrenin anlatısı olarak *Yeşil Gece* **Bekaroğlu** Coğrafya disiplini için bir dışsal tarih okuması **Şengül** İslâm antropolojisi çalışmalarında yöntem tartışmaları **Cemgil** Kapitalizmin krizi mi, ABD'nin liderlik krizi mi?

137

Artan-Bayhan Bir Cinayetin Anatomisi: Medya, Şiddet ve Toplumsal Cinsiyet **Çelik-Tar** Kadınların evlenmeme ile baş etme yolları **Şentürk** Türk Sinemasında Gecekondu ve Kentsel Mekandaki Dönüşüm **Seçkin** Kendi Toprağında İşçileşen Küçük Çiftçi **Özgen-Köşker** Dershaneler: Kamusal Bir Hizmet mi? Toplumsal Bir Sorun mu? **Zeybek** Fennî Ormancılığın Keçiler ve Köylülerle İmtihanı

138-139

Zeybek Ekolojinin politikası: Yeni sınırlar, yeni aktörler **Hoşgör-Ece-Konak** Yeşil ekonomi ve küresel iklim değişikliği politikaları **Ertör** Balık çiftlikleri: Gıda güvenliği mi çitleme mi? **Döner** Tarımdan mega projelere el değiştiren topraklar **Doğan** Tarım ve enerji alanında 2023 kalkınma stratejileri **Zeybek** Türkiye'de endüstriyel hayvancılığın seyri **Ünsal** Olası bir süreklilik coğrafyası ve "İstanbul'un metabolizması" **Altay-Ceritoğlu** Kentsel dönüşümün artıkları: Çıkmacılar **Acara** Trakya-istanbul geriliminde hidro-sosyal döngüler **Aslan-Demir** Organik tarım Türkiye'yi besler! **Akarçay** Aşçıların dünyası: (Daha) lezzetli (mi?), organik (mi?), kârlı (mı?) **Özdoğan** Ekotarım deneyimleri: Topluluklar ve tarım üzerine düşünceler

140

Şimşek Göç ve insan güvenliği: Türkiye'deki Suriyeliler örneği **İçduygu** Suriyeli sığınmacılar: "Siyasallaşan" bir sürecin analizi **Kaya** Suriyeli mültecilerin kentsel alandaki halleri **Rumelili - Karadağ** Göç ve güvenlik: Eleştirel yaklaşımlar **Yıldız - Sert** Göçün jeopolitiği ve Türkiye'nin coğ belgeselleri nasıl yapılacak? **Küçük - Türkmen** Milli cemaatin yeniden inşası sürecinde Demokrasi Nöbetleri **Kurt** Soykırım literatürüne eleştirel yaklaşımlar

141

Irmak-Karabaşoğlu-Dayanç Yazarlarının unuttuğu metinler **Armağan** Geleceği ertelemek: Asım Bezirci'nin mirası **Gürel** İktidarla sınanmak: Sophokles'te tiranlık sorunu **Belge** Tanpınar **Türk** Giorgio Agamben düşüncesinde Kafka'nın izini sürmek **Göktürk** Ortodoks kadınların gözünden gurbetliğe bakış **Savaşkan** 2000 sonrası Türkiye'sinde yerel yönetimler reform süreci **Can** 1980 sonrası toplumsal hareket olarak tutuklu aileleri **Coşkun** Fuhşa giden yolda kâğıtsız göçmen kadınlar **Develi** Siber ırkçı söylemde Türk imgesi ve tarihsel revizyonizm

142

Akçaoğlu - Wacquant Bourdieu'de eylem ve sembolik iktidar **Mercan** Profesyonel suçlunun oluşumunda duygulanımlar ve eğilimler **Özsan** Çıraklık hakkındaki mit ve anlam haritaları **Fırat** Mülkiyet ve müşterek: Göllüce'de toprak mücadelesi **Ocak** Gezi'nin belgeselleri nasıl yapılabilir? Veritabanı belgeseli

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002